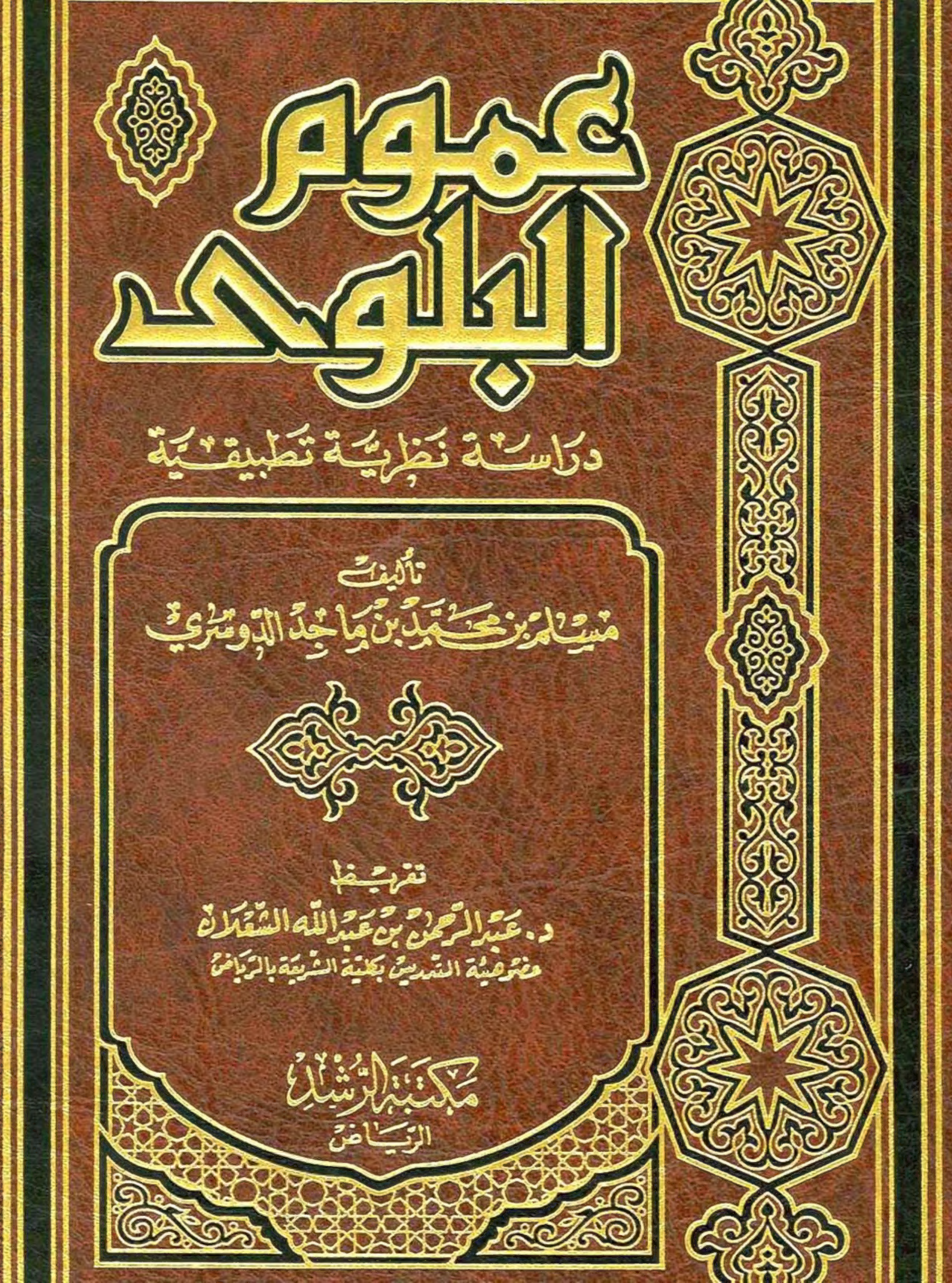
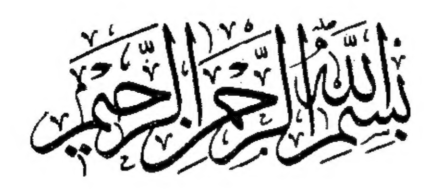

عموم البلوى
دراسة نظرية تطبيقية
تأليف
مسلم بن محمد بن ماجد الدوسري
تقريظ
د. عبد الرحمن بن عبد الله الشعلان
عضو هيئة التدريس بكلية الشريعة بالرياض
مكتبة الرشد
الرياض



(ح) مكتبة الرشد ، ١٤٢٠ هـ

فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية أثناء النشر

الدوسري ، مسلم بن محمد بن ماجد

عموم البلوى : دراسة نظرية تطبيقية .ـ الرياض.

٦١٨ ص ، ٠٠سم

ردمك : ٤-١١٩-٠١-٩٩٦٠

١-القواعد الفقهية ٢- اصول الفقه أ- العنوان

ديوي ٢٥١,٦ ٢٠/١١١٠

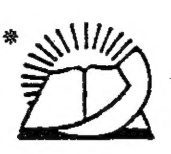
رقم الإيداع : ٢٠/١١١٠

ردمك : ٤-١١٩-٠١-٩٩٦٠

الطبعة الأولى

١٤٢٠ هـ - ٢٠٠٠م

مكتبة الرشد للنشر والتوزيع



* المملكة العربية السعودية - الرياض - طريق الحجاز
ص ب ١٧٥٢٢ الرياض ١١٤٩٤ هاتف ٤٥٨٣٧١٢
فاكس ٤٥٧٣٣٨١

* فرع مكة المكرمة: - هاتف ٥٥٨٥٤٠١ - ٥٥٨٣٥٠٦
* فرع المدينة المنورة: - شارع أبي ذر الغفاري - هاتف ٨٣٤٠٦٠٠
* فرع القصيم بريدة طريق المدينة - هاتف ٣٢٤٢٢١٤
* فرع أبها: - شارع الملك فيصل هاتف ٢٢٩٦٠٠٩
* فرع الدمام: - شارع ابن خلدون - هاتف ٨٢٨٢١٧٥

هذا الكتاب في الأصل رسالة «ماجستير» تقدم بها الباحث إلى قسم أصول الفقه بكلية الشريعة بالرياض، وحصلت على تقدير ممتاز. وتكونت لجنة المناقشة من: د. عبد الرحمٰن بن عبد الله الشعلان مشرفاً، وأ.د. فهد بن محمد السدحان عضواً، ود. أحمد بن محمد العنقري عضواً.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

تقريظ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فإن عموم البلوى من القضايا التي تتردد على ألسن الفقهاء والأصوليين، ويقف عليها الناظر في ثنايا كتب الفريقين؛ فيجدها عند قراءته في كتب الفقه عند حديثهم عن الرخص والتخفيفات، ويراها كثيراً عند قراءته في كتب القواعد الفقهية في قاعدة (المشقة تجلب التيسير)، ويقف عليها في كتب أصول الفقه عند كلام الأصوليين عن مبحث (خبر الآحاد فيما تعم به البلوى).

إن كثيراً من تخفيفات الشريعة منوطة بعموم البلوى، وقد حشد منها السيوطي قدراً كبيراً في كتابه (الأشباه والنظائر) عندما تعرض لأسباب التخفيف في شرحه لقاعدة (المشقة تجلب التيسير)، لكن القارئ لا يجد في كلام السيوطي ولا كلام غيره تصريحاً بضبط عموم البلوى، أو بيان أسبابه، أو الإفصاح عن شروطه، مع العلم بأنه لا يمكن اعتبار هذا الأمر مناطاً للتخفيف بدون معرفة هذه الأمور.

وإن مما يزيد هذا الموضوع أهمية أنه من الأمور التي تتجدد باعتبارها مناطاً للأحكام الشرعية؛ بمعنى أن أمراً من الأمور قد لا يكون مما تعم به البلوى في عصر من العصور، لكنه قد يصبح مما تعم به البلوى في عصر آخر نظراً لاختلاف الأحوال.

وهذا الموضوع مع أهميته التي سبقت الإشارة إليها يجد أهل الاختصاص أنه بحاجة إلى بيان حقيقته، وبيان أسبابه وشروطه، حتى يعوِل عليه المجتهد وهو على بينة من أمره، فإن البناء عليه من غير ضبطه مظنة للخطأ والزلل، والقول على الله بلا علم.

وما تقدم من بيان حال هذا الموضوع كان سبباً حافزاً للباحث الشيخ/ مسلَّم بن محمد الدوسري للبحث في هذا الموضوع، وذلك بالتصدي لجمع مادته وتحريرها؛ حيث قام بجمع ما وقف عليه من كلام المتقدمين من الفقهاء والأصوليين، وأضاف إليه ما وقف عليه من كلام الباحثين المعاصرين، واجتهد في تكميل ما احتاج إليه بناء البحث مما لم يذكره من سبقه معتمداً على الاستنتاج من كلامهم.

وحيث إن هذا البحث مسجل في قسم أصول الفقه فقد اعتنى فيه الباحث بالجانب التأصيلي، فكرس له جل اهتمامه، كما أنه اهتم فيه بالجانب التطبيقي؛ ولذا وسمه بـ(عموم البلوى ـ دراسة نظرية تطبيقية) وقد نظمه في أربعة أبواب، خصص الثلاثة الأول منها للجانب التأصيلي، وجعل الرابع في الجانب التطبيقي؛ وكان الباب الأول في حقيقة عموم البلوى وأسبابه، والثاني في صلة عموم البلوى بمسائل أصول الفقه، والثالث في صلة عموم البلوى بالقواعد الفقهية، والباب الرابع والأخير في تطبيق عموم البلوى على بعض القضايا المستجدة، وحاول فيه تطبيق ما توصل إليه في الجانب التطبيقي على تلك القضايا.

وقد رافقت الباحث في مشواره مع هذا البحث مدة ثلاث سنوات، لمست خلالها جهد الباحث ومقدار ما لحقه من التعب في تتبع مادة بحثه من مصادرها المتنوعة، وأحسب أن الباحث قد بذل جهداً يستحق العناية والدرس من الباحثين والمتخصصين في الدراسات الأصولية والفقهية.

ولا أريد أن أدخل في تفصيلات أكثر عن هذا البحث، فإن ذلك من عمل الباحث، وإنما قصدت التعريف الموجز به.

أسأل الله تعالى أن يجزي الباحث خيراً على ما بذله من جهد مبارك في هذا البحث، كما أسأل الله تعالى أن ينفع به كل من قرأه، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه وسلم.

المشرف على الرسالة
د. عبد الرحمٰن بن عبد الله الشعلان
عضو هيئة التدريس بكلية الشريعة بالرياض
٨/ ٦/ ١٤٢٠هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدّمة

الحمد لله ذي الطول والنَّعماء، والصلاة والسلام على خير خلقه سيدنا محمدٍ خاتم الرسل والأنبياء، وعلى آله الأتقياء، وأصحابه نجوم الاهتداء، ومن تبعهم بإحسانٍ من الأئمة العلماء.

أمّا بعدُ:

فإني أزجي الحمد لله تعالى المستحق للحمد على كل حال على أن وفّقني لدراسة العلم الشرعي المعدود أفضل العلوم وأجلها، وقد كان ميلي إلى دراسة علم أصول الفقه؛ لما لهذا العلم من فوائد من أظهرها معرفة كيفية استنباط الأحكام الفقهية من مظانّها، مع الاطّلاع على أسباب اختلاف الأئمة في ذلك الاستنباط، وما يحصّله هذا العلم من ضبطٍ للأحكام الفقهية من التناقض والاضطراب، وذلك يُورث زيادة طمأنينة في النفس بصلاحية هذا الدين للتطبيق في أيّ زمان وأيّ مكان، خاصةً وأن علم أصول الفقه يجسد سبيلاً من السُّبُل التي يستعين بها المجتهد؛ لإصدار الأحكام على الحوادث.

ثم إني قد شرفت بانتسابي إلى قسم أصول الفقه في كلية الشريعة معيداً بعد إتمام دراستي الجامعية، فلما أنهيت الدراسة المنهجية بمرحلة الماجستير، وتأهلت لتسجيل رسالة الماجستير رغبت في التسجيل في موضوع من موضوعات أصول الفقه، أو القواعد الفقهية يبرز فيها جانب التطبيقِ الفقهي.

وبتوفيقٍ من الله تعالى وقع اختياري على موضوع **(عموم البلوى)**؛

ليكون موضوعاً لرسالة الماجستير، وقد نبعت فكرة اختياري لهذا الموضوع مذ أن كنت في مدة الدراسة في السنة المنهجية بمرحلة الماجستير، حيث كنت وزملائي ندرس شيئاً من جوانب هذا الموضوع في مقرر القواعد الفقهية على يد فضيلة شيخنا الدكتور يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين، وكان من منهجه في التدريس أن يشير إلى ما يمرّ به من جزئيات المنهج مما لم يُعْطَ حقّه من البحث، ولا ينسى أن يُدلي بدلوه في بحث هذه الجزئية أو تلك مبيّناً تصوره حولها، والجوانب التي يمكن أن تُبحث من خلالها. ثم بدأت في التخطيط لهذا الموضوع ملتمساً جوانبه في كتب أصول الفقه، وفي كتب القواعد الفقهية، وفي كتب الفروع الفقهية، واضعاً في اعتباري أن أحدّد العلاقة بين هذه الجوانب عند بحث هذا الموضوع في تلك العلوم، ثم رغبت في أن يلامس هذا الموضوع واقع المسلمين اليوم من خلال بحثه وتطبيقه على الحوادث المستجدة التي لم يرد لها أحكامٌ مفصّلة، أو ضوابط معينة في كتب المتقدمين؛ لذا رأيت أن يكون عنوان هذه الرسالة: **(عموم البلوى، دراسةً نظريةً تطبيقيةً)**.

ومما دفعني لاختيار هذا الموضوع ما لقيته من أساتذتي وزملائي في كلية الشريعة من تشجيع، وكذا من استشرتهم من أهل الاختصاص من خارج الكلية.

*** أسباب اختيار الموضوع:**

يمكن أن ألخّص أسباب اختياري لهذا الموضوع فيما يأتي:

١ ـ أن الباحث في أثناء كتب الفقه وأصوله، وكتب القواعد الفقهية يجد أن العلماء يشيرون إلى هذا الموضوع دون وضع ضوابط معيّنةٍ له، وغالباً ما يذكرون فروعاً فقهيةً، ويشيرون إلى أنها من عموم البلوى دون تحديدٍ لحقيقته، أو إشارةٍ إلى ما يعين على ضبطه، فأردت في هذا البحث أن أضع تصوراً أمام القارئ لهذا الموضوع ينجلي به بعض الإبهام والغموض.

٢ ـ أن مجموع الأصوليين والفقهاء قد أشاروا إلى ذلك الموضوع في مسائل أصولية أو فقهية، وقد لا يظهر للناظر علاقة بين ما ذكر هنا وهناك، ولا شكّ أن الصلة كبيرةٌ بين بحثه في هاتين الجهتين، فأردت أن يكون في هذا البحث تجليةٌ لتلك الصلة قدر الإمكان.

٣ ـ وجود الحاجة إلى معرفة حقيقة عموم البلوى، وأسبابه، وشروط اعتباره في كل عصر، وعلى وجه الخصوص في العصر الحاضر، حيث إن الناظر يجد أن من الباحثين في بعض القضايا المستجدة من يخرّج حكم القضية على عموم البلوى، أو سببٍ من أسبابه، ولذا يرى أن العمل بالتيسير والتخفيف فيها مناسب، فأردت من خلال بحث هذا الموضوع التوصل إلى ما يمكن اعتباره شروطاً لاعتبار عموم البلوى والتعليل به، حتى ينضبط هذا الموضوع، وذلك من خلال النظر فيما ذكره العلماء المتقدمون مما يمكن اعتباره شروطاً تصريحاً أو تلميحاً.

٤ ـ أن موضوع عموم البلوى يعتبر من أهم أسباب الترخص وأكثرها ملامسةً للتفريع الفقهي، وهو بذلك يمثل أحد الأمور التي يتمّ بها ضبط المشقة الجالبة للتيسير، فكان لا بدّ من ضبط ذلك السبب، وإعطاء تصورٍ كاملٍ عنه ـ قدر الإمكان ـ لئلاّ يتذرع به من أراد الترخص.

٥ ـ أن موضوع عموم البلوى يعتبر من أهم الأسباب الداعية إلى تغير الحكم مع تغير الأحوال، فكان لا بدّ من ضبط هذا السبب المتصف بهذا الوصف.

٦ ـ أن موضوع عموم البلوى لم يكد يُبحث بصورةٍ مستقلةٍ في كتب المتقدمين باستثناء ما في كتابَيْ الأشباه والنظائر للسيوطي[1] الشافعي، وابن

---

(١) هو أبو الفضل عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد بن سابق الدين الخضيري السيوطي، ويقال: الأسيوطي، جلال الدين. ولد عام ٨٤٩هـ، إمام حافظ مؤرخ أديب، من علماء الشافعية. له نحو ٦٠٠ مؤلَّف، منها: الإتقان في علوم القرآن، وتدريب الراوي، والحاوي للفتاوى، والأشباه والنظائر في قواعد وفروع الشافعية، وبغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، وطبقات المفسرين، وغيرها. وكانت وفاته عام ٩١١هـ. =

نجيم[1] الحنفي، وعلى الرغم من أنهما أكثرا من إيراد الصور والأمثلة عند بحثهما لهذا الموضوع، إلا أنها لا تعطي تصويراً واضحاً للمقصود من الموضوع؛ لذا فإني سأعمل جاهداً على إعطاء تصويرٍ أكثر وضوحاً للمقصود من عموم البلوى؛ لتتضح الصورة في ذهن القارئ.

*** الدراسات السابقة:**

لم أجد في هذا الموضوع عند وضع المخطط له أيّ رسالةٍ علمية مستقلة؛ إذ لم يسبق لأحدٍ الكتابة فيه بصورةٍ مستقلة بحيث يلمُّ شتات الموضوع ويجمع مباحثه.

وبعد أن قطعت شوطاً لا بأس به في بحث الموضوع اطّلعت في فِهرسٍ جديدٍ للرسائل العلمية المسجلة في كلية الشريعة والقانون في جامعة الأزهر على رسالةٍ بعنوان: **(من أسباب التخفيف في الشريعة الإسلامية العسر وعموم البلوى)**، وهي رسالة مقدمةٌ لنيل درجة الدكتوراه من قسم الفقه في الكلية نفسها، تقدم بها الباحث محمد فوزي محمد من ماليزيا، عام ١٤٠٨هـ، فسعيت للحصول على نسخةٍ منها، راجياً أن أجد في فصولها ومباحثها ما يختصر شيئاً كثيراً مما سعيت لبحثه، وبعد حصولي على نسخة منها تبين لي أن مخطط تلك الرسالة بعيدٌ عما أنا بصدده؛ إذ لم يسعَ الباحث إلى تصوير عموم البلوى وبيان حقيقته، ولم يتطرق إلى بيان أسبابه، بل غاية ما في الرسالة ذكرُ جملةٍ من الأمثلة الفقهية التي اختلف فيها

= انظر: حسن المحاضرة (١/ ٣٣٥ ـ ٣٤٤)، والضوء اللامع (١/ ٦٥ ـ ٧٠)، والكواكب السائرة (١/ ٢٢٦)، وشذرات الذهب (٨/ ٥١ ـ ٥٥).

(١) هو زين الدين بن إبراهيم بن محمد الشهير بابن نجيم، ولد في القاهرة عام ٩٢٦هـ، وأخذ عن علمائها، وهو من فقهاء الحنفية. له مؤلفات منها: البحر الرائق شرح كنز الدقائق، والفتاوى الزينية، والأشباه والنظائر، وفتح الغفار في شرح المنار، ولبّ الأصول في تحرير الأصول، وغيرها. وكانت وفاته عام ٩٧٠هـ، وقيل: عام ٩٦٩هـ.
انظر: الكواكب السائرة (٣/ ١٥٤)، وشذرات الذهب (٨/ ٣٥٨)، والتعليقات السنية على الفوائد البهية (١٣٤، ١٣٥)، الهامش رقم (٢).

الفقهاء، وكان للتيسير أثرٌ فيها، وهذا يشمل الترخيص في جانب المطعومات، وما يتعلق بمال الغير، وأكل الولي مال اليتيم في الباب الأول، وكذا الترخيص في جانب المعاملات فيما يخصّ بيع المعدوم ومشروعية الخيار في التعاقد في الباب الثاني، وفي الباب الثالث تحدث عن أصولٍ شرعت فيها أحكامٌ للخروج من العسر، وخص من ذلك الإجارة، والحوالة، والصلح، والوكالة، وجعل كلّاً منها في فصلٍ يخصها من هذا الباب، وكان يفصّل الكلام فقهياً عن كل شيءٍ مما مرّ وما يخصه من أركان وشروط وأنواع مع ذكر خلاف الفقهاء في كلٍ منها إن وجد، ولم ألمح في كل ذلك بياناً لوجه العسر وعموم البلوى مع أنّ عنوان الرسالة يوحي بشيء من ذلك.

ولم أجد للباحث كلاماً عن العسر وعموم البلوى إلا في فصلٍ من الباب التمهيدي من الرسالة الذي خصّه لبيان مشروعية التخفيف في الشريعة الإسلامية، والفصل الأول منه عن الأدلة التي تدل على مشروعيته، ثم تحدث عن العسر وعموم البلوى في الفصل الثاني، وقد عرض ذلك فيما يقارب صفحتين ونصف، وجعله في أربعة مباحث: أولها عن الرخص في العبادات، وثانيها عن الرخص في المعاملات، وثالثها عن الرخص في المناكحات، ورابعها عن الرخص في الجنايات والوصية والاجتهاد، وكان حديثه في هذه المباحث مقتصراً على عرض أمثلةٍ فقهيةٍ مما ذكره السيوطي وابن نجيم تحت موضوع العسر وعموم البلوى.

ومن الدراسات حول موضوع عموم البلوى ما قام به الدكتور يعقوب الباحسين في كتابه: (رفع الحرج)، فقد تحدث فضيلته في إلماحةٍ سريعةٍ عن (العسر وعموم البلوى)، وذكر بعض الأمور التي يمكن أن ينضبط بها هذا الموضوع، وقد أفادني ما ذكره كثيراً؛ إذ يعتبر ما ذكره تلخيصاً واستنتاجاً لأمورٍ عامةٍ من خلال ما ذكره السيوطي وابن نجيم من أمثلة لموضوع (العسر وعموم البلوى)، جاعلاً اهتمامه منصباً على ما يفيد في عرض موضوع رفع الحرج، وقد كان ما ذكره الدكتور يعقوب منطلقاً لي في عرض أسباب عموم البلوى كما سيأتي بيانه.

ومن تلك الدراسات ما قام به فضيلة الدكتور صالح بن عبد الله بن حميد في كتابه: (رفع الحرج)، فبعد حديثه عن أهمية موضوع عموم البلوى عرض جملةً من تصرفات النبي ﷺ، وتصرفات الصحابة والتابعين ﷺ، وبعض التقريرات الواردة في عبارات الفقهاء؛ للدلالة على اعتبار عموم البلوى في جانب رفع الحرج، ثم خلص إلى وضع ضابطٍ لعموم البلوى سيأتي الكلام عنه، وفي ختام بحثه لهذا الموضوع أكّد على أن موضوع عموم البلوى لا يزال بحاجة إلى مزيد دراسة وتمحيص.

ومن الدراسات حول هذا الموضوع ـ أيضاً ـ ما قام به صالح بن سليمان اليوسف في كتابه: (المشقة تجلب التيسير)، وبحثه للموضوع قريبٌ من بحث الدكتور صالح بن عبد الله بن حميد، إلا أنه زاد بحث العسر والاستحسان، والعسر والمصلحة المرسلة، والعسر وسدّ الذرائع، والعسر والعرف، ومع هذا فإن هناك جوانب كثيرة لا تزال تحتاج إلى بحث كأسباب عموم البلوى وشروط اعتباره، إضافة إلى صلته بمسائل أصولية أخرى كخبر الواحد، والإجماع السكوتي، والقياس، وتمحيص صلته بالاستحسان وسدّ الذرائع، وتطبيقه على بعض القضايا المستجدة.

وتمحيصاً لأثر عموم البلوى في رفع الحرج والتيسير، وبياناً لأسبابه وشروط اعتباره، واستكمالاً لجانبه الآخر المتعلق بأصول الفقه، وتطبيقه على بعض القضايا المستجدة، كل ذلك جعلني أحرص على بحث هذا الموضوع؛ إذ إن هذه الجوانب لا تزال بحاجة إلى بحثٍ وتمحيصٍ.

*** خطة البحث:**

رتبت هذا البحث على مقدّمة وأربعة أبواب وخاتمة:

*** المقدمة:**

وتشتمل على ما يأتي:

ـ أسباب اختيار الموضوع.

- الدراسات السابقة في الموضوع.

- بيان خطة البحث.

- بيان المنهج في البحث.

- الصعوبات التي واجهتني في البحث.

*** الباب الأول: حقيقة عموم البلوى وأسبابه:**

وتحته ثلاثة فصول:

الفصل الأول: حقيقة عموم البلوى في اللغة والاصطلاح.

وتحته مبحثان:

- المبحث الأول: حقيقة عموم البلوى في اللغة.

- المبحث الثاني: حقيقة عموم البلوى في الاصطلاح.

الفصل الثاني: الأسباب العامة لعموم البلوى.

وتحته مباحث:

- المبحث الأول: صعوبة الشيء وعسر التخلص منه.

- المبحث الثاني: تكرار الشيء.

- المبحث الثالث: شيوع الشيء وانتشاره.

- المبحث الرابع: كثرة الشيء وامتداد زمنه.

- المبحث الخامس: يسر الشيء وتفاهته.

- المبحث السادس: الضرر.

- المبحث السابع: الضرورة.

الفصل الثالث: الأسباب الخاصة لعموم البلوى.

- وتحته مباحث:

ـ المبحث الأول: فيما يرجع إلى المكلف، ويمثله: كبر سن المكلف، والمرض الذي لا يُرجى برؤه.

ـ المبحث الثاني: فيما يرجع إلى الفعل، ويمثله: الحاجة لمعاملة ما.

ـ المبحث الثالث: فيما يرجع إلى الأحوال، ويمثله: المطر والثلج والوحل.

*** الباب الثاني: صلة عموم البلوى بمسائل أصول الفقه.**

وتحته فصول:

الفصل الأول: صلة عموم البلوى بمباحث السنة.

وتحته مبحثان:

ـ المبحث الأول: صلة عموم البلوى بإقرار النبي ﷺ.

ـ المبحث الثاني: صلة عموم البلوى بخبر الواحد.

الفصل الثاني: صلة عموم البلوى بالإجماع السكوتي.

وتحته مبحثان:

ـ المبحث الأول: صلة عموم البلوى بحجية الإجماع السكوتي.

ـ المبحث الثاني: صلة عموم البلوى بقوة دلالة الإجماع السكوتي.

الفصل الثالث: صلة عموم البلوى بالقياس.

وتحته مبحثان:

ـ المبحث الأول: جريان القياس في عموم البلوى باعتبار ذاته.

ـ المبحث الثاني: جريان القياس في عموم البلوى باعتبار حكمه.

الفصل الرابع: صلة عموم البلوى بالاستحسان.

وتحته مبحثان:

- المبحث الأول: الاستحسان المستند على عموم البلوى.

- المبحث الثاني: الاستحسان المستند على دليل يتضمن عموم البلوى.

الفصل الخامس: صلة عموم البلوى بسدّ الذرائع وفتحها.

*** الباب الثالث: صلة عموم البلوى بالقواعد الفقهية.**

وتحته فصول:

الفصل الأول: صلة عموم البلوى بقاعدة المشقة تجلب التيسير.

وتحته مباحث:

- المبحث الأول: الأدلة على اعتبار عموم البلوى من أسباب التيسير.

- المبحث الثاني: شروط اعتبار عموم البلوى سبباً للتيسير.

- المبحث الثالث: أثر عموم البلوى في ضبط المشقة.

- المبحث الرابع: الفرق بين عموم البلوى وغيره من أسباب التيسير.

- المبحث الخامس: أثر عموم البلوى في التيسير في الفروع الفقهية.

الفصل الثاني: صلة عموم البلوى بقاعدة لا ضرر ولا ضرار.

وتحته مباحث:

- المبحث الأول: الأدلة على اعتبار التكليف بما تعمّ به البلوى من أسباب الضرر.

- المبحث الثاني: شرط اعتبار التكليف بما تعم به البلوى من قبيل الضرر.

- المبحث الثالث: ضوابط متعلقة بما تعم به البلوى إذا كان التكليف به من قبيل الضرر.

- المبحث الرابع: أثر ما تعم به البلوى في دفع الضرر أو رفعه في الفروع الفقهية.

الفصل الثالث: صلة عموم البلوى بقاعدة العادة محكّمة.

وتحته مباحث:

- المبحث الأول: الأدلة على اعتبار عموم البلوى إذا كان عادة وعرفاً.
- المبحث الثاني: شروط اعتبار عموم البلوى من قبيل العادة المحكّمة.
- المبحث الثالث: اختلاف الحكم بعموم البلوى باختلاف الأحوال.
- المبحث الرابع: أثر عموم البلوى إذا كان عادةً وعرفاً في الفروع الفقهية.

*** الباب الرابع: تطبيق عموم البلوى على بعض القضايا المستجدة، وتحقيق الحكم فيها:**

وتحته فصول:

الفصل الأول: تطبيق عموم البلوى على بعض القضايا المستجدة في العبادات.

وتحته مباحث:

- المبحث الأول: استعمال التقويم في تحديد مواقيت الصلاة.
- المبحث الثاني: استعمال مكبرات الصوت في الأذان.
- المبحث الثالث: استعمال المناظير في رؤية الأهلة والاعتماد عليها.
- المبحث الرابع: الطواف على سطح الحرم.
- المبحث الخامس: استعمال المرأة حبوب منع الحيض في الصوم والحج.

الفصل الثاني: تطبيق عموم البلوى على بعض القضايا المستجدة في المعاملات.

وتحته مباحث:

ـ المبحث الأول: استقدام الخادمات بدون محرم.

ـ المبحث الثاني: بيع المعلبات، والكتب والمجلات في أغلفتها دون فتحها.

ـ المبحث الثالث: شراء السيارات عن طريق عقد السَّلَم.

ـ المبحث الرابع: التورق.

ـ المبحث الخامس: إجراء العقود عن طريق الأجهزة الحديثة كالهاتف والتلكس ونحوهما.

الفصل الثالث: تطبيق عموم البلوى على بعض القضايا المستجدة في شؤون الأسرة.

وفيه مباحث:

ـ المبحث الأول: استعمال التلقيح الصناعي، أو أطفال الأنابيب.

ـ المبحث الثاني: تحديد النسل وتنظيمه.

ـ المبحث الثالث: الإجهاض.

الفصل الرابع: تطبيق عموم البلوى على قضايا مستجدة متفرقة.

وتحته مباحث:

ـ المبحث الأول: الحكم ببعض القرائن التي استجدت كالبصمات والتوقيعات ونحوها.

ـ المبحث الثاني: انتفاع الإنسان بأعضاء جسم آخر حياً أو ميتاً.

ـ المبحث الثالث: استعمال التصوير.

*** الخاتمة:**

وتتضمن أهم النتائج والتوصيات.

* الفهارس.

* منهج البحث:

اتبعت في الكتابة في الموضوع ذاته المنهج الآتي:

١ ـ الاستقراء التام لمصادر المسألة، ومراجعها المتقدمة والمتأخرة.

٢ ـ الاعتماد عند الكتابة على المصادر الأصيلة في كل مسألةٍ بحسبها.

٣ ـ التمهيد للمسألة بما يوضحها إن احتاج المقام لذلك.

٤ ـ اتبعت في تعريف عموم البلوى ذكر التعريف اللغوي، وضمّنته الكلام عن الجانب الصرفي، وجانب الاشتقاق، وجانب المعنى اللغوي للفظ نفسه، وذكر ما اطلعت عليه من تعريفاتٍ اصطلاحيةٍ لعموم البلوى، أو ما يمكن اعتباره تعريفاً اصطلاحياً مع شرح كلٍ منها، وبيان ما يمكن أن يرد عليه من مناقشات، ثم وصلت إلى اختيار حقيقةٍ اصطلاحيةٍ عامةٍ لعموم البلوى، مع بيان وجه اختياره مع شرح ذلك، وبيان المناسبة بين الحقيقة اللغوية والاصطلاحية.

٥ ـ اتبعت في عرض المسائل الخلافية ـ على قلتها في هذا البحث ـ منهجاً يختلف من مسألةٍ إلى أخرى، وكل هذه المسائل تتعلق بصلة عموم البلوى بمسائل أصول الفقه.

والذي دعاني إلى هذا الاختلاف في المنهج هو عنوان الباب نفسه؛ إذ هو ينص على بيان الصلة بين عموم البلوى وتلك المسائل، فما كان من خطوات بحث المسألة الخلافية متعلقاً بتجلية تلك الصلة ذكرته، وإلا أعرضت عنه؛ إذ كان الإعراض عنه غير مخلٍ بالغرض من عقد الباب نفسه.

إلا أن هناك بعض الخطوات التي يتفق فيها بحث المسائل الخلافية عندي، وهي:

أ ـ أذكر الأقوال في المسألة، وأذكر من قال بكل قول.

ب ـ أذكر الأدلة التي تتصل بإبراز صلة عموم البلوى بالمسألة محل الخلاف.

جـ ـ أذكر ما يرد على الدليل من مناقشاتٍ واعتراضاتٍ، والجواب عنها إن أمكن، بعد ذكر الدليل مباشرة.

د ـ أرجح ما يظهر رجحانه، مع بيان سبب الترجيح إن كان لذلك أثرٌ في إبراز تلك الصلة.

هـ ـ أذكر سبب الخلاف في المسألة ما أمكن ذلك.

و ـ أذكر نوع الخلاف أهو حقيقي أم ظاهري، وأذكر ما يترتب عليه من ثمرةٍ عمليةٍ إن كان الخلاف الحقيقي معنوياً ما أمكن ذلك.

٦ ـ اعتنيت ـ في الغالب ـ بضرب الأمثلة من واقع كتب الفروع الفقهية، مع الاعتناء بترتيبها على الكتب والأبواب الفقهية بحسب ما ورد في كتب الفقه الحنبلي ما أمكن ذلك.

٧ ـ حرصت أن تكون كتابة معلومات البحث بأسلوبي، فآخذ من المصادر بالمعنى، لا بالنص، إلا إذا تطلب المقام ذكر الكلام بنصه، فأذكره على ما هو عليه.

٨ ـ حرصت على الاعتراف بالسبق لأهله، سواء في تقرير فكرةٍ، أو نصب دليل، أو مناقشته، أو ضرب مثالٍ، أو ترجيحٍ، وذلك بذكره في صلب البحث، أو الإحالة على مصدره في الهامش إن لَم أكن أخذته بلفظه.

٩ ـ قد أفرد بعض فصول البحث بمنهج معيّنٍ في بحثها، نظراً لطبيعتها التي تختلف بها عن غيرها، أو لأهميتها، أو لتحديد الهدف من بحثها، والوصول فيها إلى نتيجةٍ معينةٍ تخدم بحث الموضوع، ومن ذلك أسباب عموم البلوى سواء العامة أو الخاصة، وكذا تطبيق عموم البلوى على بعض القضايا المستجدة، وقد أوضحت المنهج في بحث كل منهما عند التمهيد لهما.

أما التعليق والتهميش فقد اتبعت فيه ما يأتي:

١ ـ بيان أرقام الآيات وعزوها لسورها، فإن كانت آية كاملة قلت: الآية رقم (. . .)، من سورة كذا، وإن كانت جزءاً من آية قلت: من الآية رقم (. . .) من سورة كذا.

٢ ـ اتبعت في تخريج الأحاديث والآثار المنهج الآتي:

أ ـ إذا ذكرت لفظ الحديث في المتن فإني أتّبع ما يأتي:

ـ بيان من خرّج الحديث باللفظ، مع ذكر اسم الراوي، إن لم أكن ذكرته في المتن عند ذكر الحديث.

ثم أذكر من خرّج الحديث بنحوه، مع ذكر اسم الراوي إن لم أكن ذكرته في المتن عند ذكر الحديث.

ثم أذكر من خرّج الحديث بالمعنى، مع ذكر اسم الراوي إن لم أكن ذكرته في المتن عند ذكر الحديث.

وهذا في حال توافر تخريج الحديث بتلك الطرق، وإلا أكتفي بما اطلعت عليه من تخريج للحديث باللفظ فقط، أو بنحوه فقط، أو بالمعنى فقط، مراعياً في ذلك التدرج الزمني في وفيات من أخرج الحديث، مع ذكر ما قاله علماء الحديث عن درجة ذلك الحديث إن وجد لهم كلام حوله، أما إن كان الحديث في صحيح البخاري[1]، وصحيح مسلم[2]، أو

---

(١) هو أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، الحافظ لحديث رسول الله ﷺ ولد في بخارى عام ١٩٤هـ، ونشأ يتيماً، وقام برحلة طويلة في طلب الحديث حتى جمع فيه شيئاً كثيراً، وقد زار في رحلته خراسان والعراق ومصر والشام وبغداد، له مؤلفات منها: خلق أفعال العباد، والجامع الصحيح، والتاريخ، والضعفاء، والأدب المفرد وغيرها، أقام في آخر حياته في بخارى، فتعصب عليه جماعة ورموه بالتهم، فأخرج إلى خَرْتَنْك من قرى سمرقند، وتوفي فيها عام ٢٥٦هـ.
انظر: تاريخ بغداد (٢/ ٤ ـ ٣٦)، وتهذيب الأسماء واللغات (١/ ٦٧ ـ ٧١)، وتذكرة الحفاظ (٢/ ٥٥٥ ـ ٥٥٧)، وتهذيب التهذيب (٩/ ٤٧ ـ ٥٥).

(٢) هو أبو الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، إمام من أئمة=

في أحدهما فأكتفي بمن أخرجه باللفظ منهما، مع ذكر راوي الحديث إن لم أكن ذكرته في المتن، فإن أخرجاه باللفظ جميعاً ذكرت ذلك.

فإن أخرجاه أو أحدهما في أكثر من موضع اكتفيت بالمواضع التي أخرجاه فيها أو أحدهما باللفظ، وأعرضت عن الباقي.

ب ـ إذا ذكرت معنى الحديث في المتن فإني أشير في الهامش إلى من أخرجه مراعياً الترتيب الزمني في وفيات من أخرج الحديث، ولا أذكر لفظ الحديث في الهامش إلا إذا كان غير ظاهر، وأذكر من روى الحديث إن لم أذكره في المتن، مع ذكر ما قاله علماء الحديث عن درجة الحديث، إن وُجِد لهم كلامٌ حوله، ولم يكن في صحيح البخاري وصحيح مسلم أو في أحدهما.

جـ ـ إذا ذكرت معنى الحديث في المتن ثم خرّجته حسب ما سبق في الفقرة (ب)، ثم مَرَّ ذكره بلفظٍ معينٍ في المتن مرة أخرى فإني أكتفي بالتخريج السابق له.

د ـ إذا ذكرت الحديث باللفظ أو بالمعنى في الهامش فإني أخرّج الحديث مراعياً في ذلك التدرج الزمني في وفيات من أخرج الحديث دون التفاتٍ إلى من أخرجه باللفظ أو بنحوه أو بالمعنى، مع ذكر ما قاله علماء الحديث عن درجته إن وُجِدَ لهم كلامٌ حوله، ومراعاة وروده في الصحيحين أو أحدهما.

٣ ـ قمت بعزو الأشعار إلى مصادرها، فإن كان لصاحب الشعر ديوانٌ وثّقت شعره من ديوانه، وإلا فمما تيسّر من دواوين الأدب واللغة.

= المحدِّثين، وُلِد بنيسابور عام ٢٠٤هـ، رحل إلى الحجاز ومصر والشام والعراق، وسمع من أحمد بن حنبل وخلق كثير، له مؤلفات كثيرة منها: صحيح مسلم، والكنى والأسماء، والأفراد والوحدان، وأوهام المحدثين، والطبقات، والعلل، وغيرها، وكانت وفاته في نيسابور عام ٢٦١هـ.

انظر: تاريخ بغداد (١٣/ ١٠٠ ـ ١٠٤)، ووفيات الأعيان (٥/ ١٩٤، ١٩٥)، وتذكرة الحفاظ (٢/ ٥٨٨ ـ ٥٩٠)، وتهذيب التهذيب (١٠/ ١٢٦ ـ ١٢٨).

٤ ـ عزوت نصوص العلماء وآراءهم لكتبهم مباشرة، ولم أعزُ بالواسطة إلا عند تعذر الأصل.

٥ ـ وثّقت الأقوال المنسوبة إلى المذاهب من الكتب المعتمدة في كل مذهب.

٦ ـ وثّقت المعاني اللغوية من معجمات اللغة المعتمدة، وتكون الإحالة بالمادة والجزء والصفحة.

٧ ـ وثّقت المعاني الإصطلاحية الواردة في البحث من كتب المصطلحات المختصة بها، أو من كتب أهل الفن الذي يتبعه المصطلح.

٨ ـ قمت ببيان المعنى اللغوي لما يرد في البحث من ألفاظٍ غريبةٍ، وبيان المعنى الاصطلاحي لما يرد فيه من اصطلاحات تحتاج إلى بيان، وذلك بحسب الإمكان، مع مراعاة ما ورد في الفقرتين السابقتين.

٩ ـ الترجمة لجميع الأعلام الذين ترد أسماؤهم في صلب البحث، خلا الأنبياء والمعاصرين، وقد اتبعت في ترجمة الأعلام ما يأتي:

أ ـ ضمنت الترجمة اسم العَلَم ونسبه مع ضبط ما يشكل من ذلك، وتاريخ مولده ووفاته، وشهرته، وأهم مؤلفاته، ومصادر ترجمته.

ب ـ أن تتسم الترجمة بالاختصار مع وفائها بما سبق ذكره في الفقرة السابقة.

جـ ـ جعلت مصادر الترجمة متناسبة في نوعها مع الجانب الذي برز فيه العالم ما أمكن ذلك.

١٠ ـ تكون الإحالة إلى المصدر في حالة النقل منه بالنص بذكر اسمه والجزء والصفحة، وفي حالة النقل بالمعنى بذكر ذلك مسبوقاً بكلمة (انظر).

فإن كان اسم المرجع موافقاً تماماً لمرجع آخر ورد في البحث فإني أميّز بينهما بذكر اسم المؤلف مختصراً عند ذكر كل واحدٍ من المرجعين حتى يتميز عن الآخر.

١١ ـ المعلومات المتعلقة بالمراجع كالناشر، ورقم الطبعة، ومكانها، وتاريخها أكتفي بذكرها في قائمة المصادر والمراجع.

١٢ ـ إذا تعددت المراجع التي أحلت عليها في هامشٍ واحدٍ فإني ألتزم بترتيبها حسب تاريخ وفاة المؤلف ما لم يكن ذلك في مقام عرض مذاهب العلماء في قضيةٍ ما فيما إذا ذكرت القائلين بالمذهب قبل ذكر المذهب نفسه، فإني أرتب المراجع حينئذٍ حسب أسبقية ذكر أصحاب المذاهب بغض النظر عن تاريخ وفاة المؤلفين.

أما إذا كان المرجع معاصراً فبالنظر إلى تاريخ الطباعة فما كان أسبق في شيء من ذلك قدمته في الذكر.

وقد اعتنيت في البحث بضبط الألفاظ التي يترتب على عدم ضبطها شيء من الغموض، أو إحداث اللبس أو الاحتمال البعيد، مع الاعتناء بصحة المكتوب وسلامته من الناحية اللغوية والإملائية والنحوية، والعناية بعلامات الترقيم ووضعها في مواضعها الصحيحة ما أمكن ذلك، ووضع الآيات والأحاديث والآثار والنصوص التي نقلتها عن غيري باللفظ بين أقواسٍ تميّز بعضها عن الآخر كما هو واضح في أثناء البحث.

*** الصعوبات التي واجهتني في البحث:**

لما بدأت البحث في جزئيات الرسالة واجهتني صعوباتٌ منها:

١ ـ أن طبيعة الموضوع جعلتني أعمل غالباً في عدة فنون في أوقاتٍ متقاربة، وهي أصول الفقه والقواعد الفقهية، والفقه، وكتب الفتاوى في العصر الحديث، وفي هذا شيءٌ من تشتيت الذهن.

٢ ـ قلة ما يمكن اعتباره مادةً علميةً واضحة المعالم لهذا الموضوع، فكلام العلماء المتقدمين عنه كان جلّه منصباً على الاهتمام بجزئيات المسائل وأحكام الصور والتفريعات دون اهتمام بتشخيص الحقيقة والأسباب والشروط بصورةٍ بارزةٍ ملموسةٍ، وليس هذا قدحاً فيهم، أو تقليلاً من شأن

مؤلفاتهم، لكن كانت تلك طبيعة منهجهم، ولا بدّ أنهم كانوا يدركون ضوابط هذا الموضوع، وأن تلك الضوابط كانت في أذهانهم، وأنهم كانوا يصدرون الأحكام على الوقائع انطلاقاً من هذا الإدراك، إلا أنهم لم يدونوها، وذلك أن طبيعة التأليف في العصور المتقدمة لم تدعُ لمثل هذا، لذلك كانت الكتابة في هذا الموضوع مشتملةً على شيءٍ من الجهد والمعاناة، فكان من اللازم تتبع التفريعات والاهتمام بالتعليلات الواردة في أحكام الوقائع عند المتقدمين واستنباط سببٍ أو شرطٍ أو ضابطٍ ونحو ذلك.

وعلى كل حال فربما أن هذه الصعوبة مما لا ينفك عنها جملةٌ كثيرةٌ من البحوث المعاصرة.

٣ ـ عدم انتظام العلماء على طريقةٍ واحدةٍ عند بحثهم لمسألة من المسائل، خاصة فيما يتعلق بصلة عموم البلوى بمسائل أصول الفقه، وأخص من ذلك ما يتعلق بمسألة صلة عموم البلوى بخبر الواحد، وصلة عموم البلوى بالإجماع السكوتي؛ إذ لم يكن كلام الأصوليين فيهما واضحاً، ولم تكن طرقهم متقاربة في بحث هاتين المسألتين، بالإضافة إلى اضطراب الأقوال فيهما، وقد يكون ذلك في المذهب الواحد كما حصل في قول الحنفية فيما ذهبوا إليه في حجية خبر الواحد فيما تعم به البلوى، وقد أوضحت شيئاً من هذا عند الكلام عن تلك المسألتين.

٤ ـ كثرة القضايا المستجدة التي يمكن أن تندرج تحت هذا الموضوع، وقد كانت تلك من الصعوبات التي واجهتني عند وضع المخطط للموضوع، فأيّ تلك القضايا أطرقه في البحث؟، وأيّها أهمّ؟، وأيها ألصق بمجال التطبيق في هذا الموضوع؟. فقد حصرت قضايا كثيرة في هذا الجانب، ثم اخترت منها ما رأيت أنه أكثر التصاقاً بحياة الناس الحاضرة، وما يمكن أن يكون منها مجالاً رحباً في مجال التطبيق على ما قمت بالتأصيل له في بداية الكلام عن هذا الموضوع، وإن كانت هناك مسائل قد أغفلتها يرى القارئ أنها أجدر بالعرض هنا، فإنها لا تخرج في عمومها، وفي تعلقها بالموضوع عما عرضته من قضايا.

٥ ـ أنه بعد توثيقي لبعض الجزئيات من بعض الكتب المحققة كرسائل علمية، ولم تحظ بالنشر، ثم حصل أنْ نُشِرَ بعض تلك الكتب، وهذا وإن كان فيه من الفائدة الشيء الكثير، إلا أني التزمت بالتوثيق منها بعد نشرها؛ ليسهل على القارئ الرجوع إلى مظان المعلومة الموثّقة، وكان في هذا بعض الصعوبة لي بالبحث مرةً أخرى عن موضع المعلومة من الكتاب المنشور.

٦ ـ قلة نسخ بعض المراجع المتخصصة المهمة من جانب، وقلة المطبوع في بعض الفنون من جانب آخر، وهذا مما يشق على الباحث أيًّا كان عند بحثه عن المعلومة في مظانها، وهذا أمرٌ ملموس في كافة الفنون، وخاصةً فنَّي أصول الفقه، والقواعد الفقهية، فإذا أدرك القارئ أن تعلق هذا البحث بهما كان شديداً علم مقدار الصعوبة التي عانيتها في جمع المادة العلمية من كتب هذين الفنين.

تلك بعض الصعوبات التي عانيتها عند كتابة هذا البحث أحببت الإشارة إليها من أجل أن يُقدّر القارئ هذه المحاولة اليسيرة مني للخوض في غمار البحوث الشرعية؛ فيلتمس لي العذر حينما يجد بعض الهفوات والزلات؛ إذ هو عمل بشري، فلن يخلو من الخطأ والنسيان، والكمال لله وحده.

وبعد: فإني أحمد الله تعالى على نعمه وآلائه العظيمة، فقد منَّ علينا بنعمة الإسلام، وما أعظَمَها من نعمة!، ومَنَّ عليّ بالانتساب للعلم الشرعي الذي هو أشرف العلوم، ومَنَّ عليّ بطلبه في هذه الجامعة العريقة، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، وفي أحبّ كلياتها إلى نفسي، كلية الشريعة، فالشكر لله تعالى ثم للقائمين على هذه الجامعة، والمسؤولين في كلية الشريعة، وأخص منهم فضيلة الدكتور عبد الرحمن بن محمد السدحان، عميد كلية الشريعة، ورئيس قسم أصول الفقه الأسبق، وفضيلة الدكتور إبراهيم بن عبد الله آل إبراهيم، مدير المعهد العالي للقضاء، ورئيس قسم أصول الفقه السابق، فله جهد مشكور في هذا البحث عند تسجيله.

والشكر مقدّمٌ إلى أساتذتي في كلية الشريعة الذين تلقيت العلم عنهم من خلال القاعات الدراسية، أو المقابلات العلمية، وأخصّ أساتذتي في السنة المنهجية بمرحلة الماجستير، وفي قسم أصول الفقه.

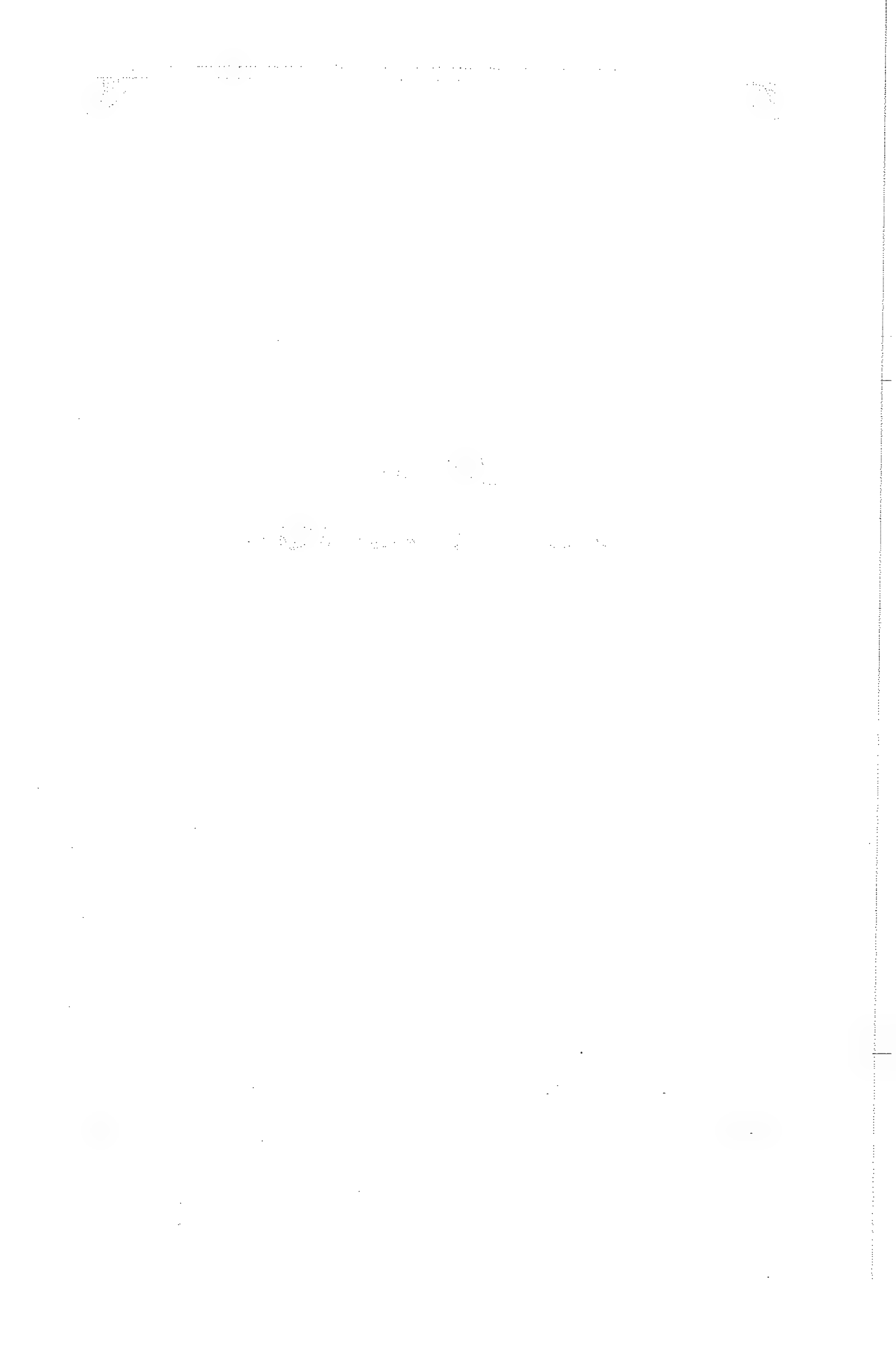
ثم تقف الكلمات عاجزةً عن تقديم الشكر والاعتراف بالجميل لفضيلة الدكتور عبد الرحمن بن عبد الله الشعلان، وكيل كلية الشريعة حالاً، والمشرف على هذه الرسالة؛ إذ تابع الموضوع منذ أن تقدمت به لمجلس قسم أصول الفقه باعتباره وكيلاً للقسم في ذلك الوقت ثم رئيساً له، وكان يعرض عليّ مقترحاته وآراءه، وما يمكن أن يُظهر البحث في صورةٍ أبهى، متابعاً لما اقترحه مجلس القسم من تعديلات، ثم واصل ذلك من خلال إشرافه الرسمي على هذه الرسالة، فكان نعم العون لي بعد الله تعالى في تجاوز كثيرٍ من إشكالات البحث، ينبهني إلى بعض موارد البحث وما يمكن أن أنتفع به في بعض جزئياته، جاعلاً في ذلك موعداً أسبوعياً في مكتبه بقسم أصول الفقه، يناقشني فيه عما جدَّ لدي في موضوع البحث، موجّهاً لي بعض الآراء المفيدة والإشارات السديدة، كل ذلك وإن لم أُقدّم إليه شيئاً مكتوباً، ولا عجب من ذلك فقد عُرف فضيلته بدقته العلمية وانتظامه في سائر أموره، وهو مع ذلك جمّ التواضع، ليّن الجانب، حتى غدا قدوةً يُفتخر في الاحتذاء به، أجزل الله له المثوبة، ونفع بعلمه الإسلام والمسلمين.

والشكر موصول إلى والديّ اللذين ما فتئ كلٌّ منهما في حثي على الاستزادة من طلب العلم الشرعي في سني عمري الأولى، مع حرصهما على توفير الجو العلمي لي للاستزادة من هذا العلم، وأعلم أني لن أدرك جزاء فضلهما عليّ، أسأل الله تعالى أن يرحمهما كما ربّياني صغيراً.

وفي الختام أسأل الله تعالى أن يُصلح لي نيتي، فلا أتعلم العلم لأجاري به العلماء، أو أُماري به السفهاء، وأن يُصلح لي دنياي وأخراي، وأن يجعل الجنة مثواي ومثواكم، وهو المستعان والمسؤول على كل حال.

الباب الأول

حقيقة عموم البلوى وأسبابه



الفصل الأول

حقيقة عموم البلوى
في
اللغة والاصطلاح

المبحث الأول

حقيقة عموم البلوى في اللغة

بالنظر إلى لفظ «عموم البلوى» نجد أنه مركب من كلمتين: كلمة «عموم»، وكلمة «البلوى»، وبناءً عليه فسنذكر المعنى اللغوي لكلّ كلمةٍ على حدةٍ، ثم نعقّب ببيان ما تدلّ عليه هاتان الكلمتان مجتمعتين.

فأمّا كلمة «عموم» فهي مصدر عَمَّ يَعُمُّ[1]، يقول ابن فارس[2]: «العين والميم أصل صحيح واحد، يدلّ على الطول والكثرة والعلو»[3].

ومن هنا يتبيّن أن مادة «عَمَّ» تدل على ثلاثة معانٍ، هي:

المعنى الأول: الطول، فكل ما كان فيه طول صحّ أن تستعمل مادة «عَمَّ» في الدلالة عليه، فيقال: جارية عميمة، أي: طويلة، والعميم الطويل من النبات، والجسم العمم، أي: الطويل[4]، قال الشاعر:

---

(١) انظر: الصحاح، مادة (عمم) (٥/١٩٩٣)، ولسان العرب، مادة (عمم) (١٥/٣٢١)، والقاموس المحيط، مادة (عمم) (٤/١٥٦)، وتاج العروس، مادة (عمم) (٨/٤١٠).

(٢) هو أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي، كانت ولادته عام ٣٢٩هـ، وهو من أعلام اللغة والأدب، قرأ عليه البديع الهمذاني، والصاحب بن العبّاد، وغيرهما من أعيان البيان، وكان فقيهاً شافعياً، ثم انتقل إلى مذهب الإمام مالك في آخر عمره. له مؤلفات كثيرة في اللغة والأدب، منها: مقاييس اللغة، والمجمل، والصاحبي، والإتباع والمزاوجة، ومتخير الألفاظ، وذم الخطأ في الشعر، واللامات، وغيرها. وله شعرٌ حسن، وكانت وفاته في الريّ عام ٣٩٥هـ، وقيل: عام ٣٩٠هـ، وقيل: ٣٧٥هـ.
انظر: يتيمة الدهر (٣/٣٩٧)، ونزهة الألباء (٣٢٠ ـ ٣٢٢)، ووفيات الأعيان (١/١١٨ ـ ١٢٠)، وبغية الوعاة (١/٣٥٢).

(٣) مقاييس اللغة، مادة (عَمّ) (٤/١٥).

(٤) انظر: مقاييس اللغة، مادة (عَمّ) (٤/١٥).

وإنَّ عِـراراً إن يـكـن غـيـر واضـحٍ فإنّي أحبُّ الجون ذا المنكب العَمَمْ[1]

فتبيّن من هذا أن مادة «عَمَّ»، وما تصرّف منها قد تستعمل وتطلق على شيء منفرد مستقل بذاته، ومع ذلك تأخذ صفة الاستغراق في بابها، فإن صفة الطول تنفرد عن القصر والتوسّط، بأنها أشرف وأعلى في بابها.

المعنى الثاني: العلوّ، ومنه قول العرب: «إنّ فيه لعُمِّيَّةً»، أي: كِبْراً، وإنّما أطلقت العُمِّيّةُ على الكِبْر؛ لأنّ فيه علوًّا[2]. وفي العُمِّيّة بمعنى الكِبْر انفراد واستقلال باستعمال ذلك اللفظ في حالةٍ معيّنةٍ، مع الاحتفاظ بكون لفظ العُمِّيّة يُطلق ويراد به مجاوزة الحدّ في بابه.

وبالنظر في المعنيين: الأول والثاني يظهر أن العموم قد يختصّ بحالةٍ أو صفةٍ معيّنة، مع وجود الاستغراق والشمول فيها، وهذا يؤكّد ما سيأتي بيانه في المعنى الاصطلاحي من أنّ «عموم البلوى» يُطلق على ما يقع لفردٍ واحدٍ عاماً لأحواله.

المعنى الثالث: الكثرة، ومنه سُمّيت العامّة، وهي خلاف الخاصّة[3]، وذلك لكثرتهم وعمومهم في البلد[4].

وبالتأمّل في المعنى الثالث الذي هو الكثرة أجده أفاد معنى آخر، قد تحدّث عنه ابن فارس وغيره من علماء اللغة، بل قد نقلوا من كلام العرب ما يؤيّده، وأكثروا من ذلك، بخلاف صنيعهم في المعاني السابقة، وفي نظري أنّه المعنى الأقرب للمراد من كلمة «عموم» في اللغة، وخاصّة في مجال البحث هنا، وبناءً عليه نجد أنّ لكلمة «عموم» معنى آخر نذكره فيما يأتي:

---

(١) البيت من مقطوعة لعمرو بن شأس ﷺ، انظر ديوان الحماسة (١/ ١٠٠).
(٢) انظر: مقاييس اللغة، مادة (عَمّ) (٤/ ١٨).
(٣) انظر: الصحاح، مادة (عمم) (٥/ ١٩٩٣)، ومقاييس اللغة، مادة (عَمّ) (٤/ ١٨)، ولسان العرب، مادة (عمم)، (١٥/ ٣٢١)، والمصباح المنير (٢/ ٥١٣)، والقاموس المحيط، مادة (عمم) (٤/ ١٥٦)، وتاج العروس، مادة (عمم) (٨/ ٤١٠).
(٤) انظر: المفردات في غريب القرآن (٣٤٦).

المعنى الرابع: الشمول، ولذلك قيل: إنّ العامّة التي هي خلاف الخاصّة إنّما سمّيت بذلك؛ لأنها تُعَمُّ بالشرّ[1]، أي: يشملها، ويقال: عَمَّ الشيء يعمّ عموماً، إذا شمل الجماعة، وعمّهم بالعطية، إذا شملهم[2]، وعمَّ المطرُ البلاد، إذا شملها[3]، وعمّ الأمرُ، إذا أصاب القوم أجمعين[4]، وعمّ الشيء بالناس، إذا بلغ المواضعَ كلَّها[5]، ومن أمثال العرب: «عمَّ ثوباءُ الناعسِ»، يضرب مثلاً للحدث يحدث ببلدةٍ، ثم يتعدّاها إلى سائر البلدان[6]، وتُسمّى القيامة بالعامّة، أو العمامة؛ لأنها تعمّ الناس بالموت، أي: تشملهم[7]، ويطلق على القحط العام العامة أو العمامة أيضاً؛ إذ إنّه يشمل في وقوعه الجميع[8].

فتبيّن من ذلك أن كلمة «عموم» تعني الشمول بحسب تلك الاستعمالات.

والذي يظهر أنّ الشمول مستفاد من الكثرة، فإذا كان الشيء كثيراً غلب عليه أن يكون شاملاً لأفراده بحسب نوع وقوعه، فشمول الشر للناس ناتج عن كثرة وقوعه، ومثله شمول العطية والمطر والقحط.

وبناءً على ما سبق يمكن أن نخرج من هذا، بأن كلمة «عموم» تطلق

---

(١) انظر: لسان العرب، مادة (عمم) (١٥/ ٣٢١)، وتاج العروس، مادة (عمم) (٨/ ٤١٠).

(٢) انظر: الصحاح، مادة (عمم) (٥/ ١٩٩٣)، ومجمل اللغة، مادة (عمّ) (٣/ ٦١٠)، ولسان العرب، مادة (عمم) (١٥/ ٣٢١)، والقاموس المحيط، مادة (عمم) (٤/ ١٥٦)، وتاج العروس، مادة (عمم) (٨/ ٤١٠).

(٣) انظر: المصباح المنير (٢/ ٥١٣).

(٤) انظر: مقاييس اللغة، مادة (عمّ) (٤/ ١٨).

(٥) انظر: كتاب العين، مادة (عمّ) (١/ ٩٤).

(٦) انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر (٣/ ٣٠٢)، ولسان العرب، مادة (عمم) (١٥/ ٣٢٢)، وتاج العروس، مادة (عمم) (٨/ ٤١١).

(٧) انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر (٣/ ٣٠٢)، ولسان العرب، مادة (عمم) (١٥/ ٣٢١)، وتاج العروس، مادة (عمم) (٨/ ٤١٠).

(٨) انظر: المجموع المغيث (٢/ ٥٠٦)، ولسان العرب، مادة (عمم) (١٥/ ٣٢٢)، وتاج العروس، مادة (عمم) (٨/ ٤١١).

على ما كان العموم فيه لحالٍ أو صفةٍ واحدةٍ، وقد تطلق على ما كان العموم فيه لأفرادٍ كثيرين أو أحوالٍ كثيرةٍ.

وإذا ثبت هذا، فإنّ أقرب ما يقال في معنى كلمة «عموم» في محلّ البحث هنا أنّها تعني الشمول.

وأمّا كلمة «البلوى» فهي مصدر: بلا، يبلو[1]، والبلوى والبلاء والبَليَّة والبِلْوةَ والبِلْية واحد[2]، ولذا فإنّ ما سيأتي الإشارة إليه فيما يتعلّق بكلمة «البلاء» ينطبق على كلمة «البلوى».

يقول ابن فارس: «الباء واللام والواو والياء أصلان: أحدهما: إخلاق الشيء، والثاني: نوع من الاختبار، ويحمل عليه الإخبار أيضا»[3].

ومن هنا يتبّين أن لكلمة «البلوى» في اللغة عدّة معانٍ، يمكن أن نذكرها فيما يأتي:

المعنى الأول: الاختبار، إذ يقال: بلوت الرجلَ بلواً، وبلاءً، وابتليته، إذا اختبرته وجرّبته وامتحنته[4]، والاختبار قد يكون بالخير أو الشرّ[5]، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَنَبْلُوكُم بِٱلشَّرِّ وَٱلْخَيْرِ فِتْنَةً﴾[6]، أي: نختبركم بالشدّة والرخاء، والحلال والحرام[7]، فكلمة «البلوى» من

---

(١) انظر: تهذيب اللغة، مادة (بلا) (١٥/ ٣٩٠)، ولسان العرب، مادة (بلا) (١٨/ ٩٠)، والمصباح المنير (١/ ٧٨)، والقاموس المحيط، مادة (بلي) (٤/ ٣٠٦).

(٢) انظر: كتاب العين، مادة (بلو وبلي) (٨/ ٣٤٠)، والصحاح، مادة (بلا) (٦/ ٢٢٨٤)، ومجمل اللغة، مادة (بلو) (١/ ١٣٣)، ولسان العرب، مادة (بلا) (١٨/ ٩٠)، والمصباح المنير (١/ ٧٨)، والقاموس المحيط، مادة (بلي) (٤/ ٣٠٦)، وتاج العروس، مادة (بلي) (١٠/ ٤٤).

(٣) مقاييس اللغة، مادة (بلوى) (١/ ٢٩٢).

(٤) انظر: الصحاح، مادة (بلا) (٦/ ٢٢٨٥)، ولسان العرب، مادة (بلا) (١٨/ ٩٠)، والقاموس المحيط، مادة (بلي) (٤/ ٣٠٦).

(٥) انظر: كتاب العين، مادة (بلو وبلي) (٨/ ٣٤٠).

(٦) من الآية رقم (٣٥)، من سورة الأنبياء.

(٧) انظر: الجامع لأحكام القرآن (١١/ ٢٨٧).

الأضداد، فتطلق على النعمة أو النقمة[1]، وكلاهما يقع به الاختبار[2].

المعنى الثاني: الإخبار، وهذا المعنى محمول على الاختبار، كما أشار إلى ذلك ابن فارس، وذلك أن الاختبار يتضمّن أمرين:

أحدهما: تعرّف حال المبتلى، والوقوف على ما يجهل من أمره.

والثاني: ظهور جودة المبتلى ورداءته[3].

قال الراغب الأصفهاني[4]: «وربّما قصد الأمران، وربّما قصد أحدهما، فإذا قيل في الله تعالى: بلا كذا، أو أبلاه، فليس المراد منه إلاّ ظهور جودته ورداءته، دون التعرف لحاله والوقوف على ما يجهل من أمره؛ إذ كان الله علاّم الغيوب، وعلى هذا قوله ﷻ: ﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ﴾[5]»[6].

وبالنظر في هذين الأمرين السابقين يظهر وجه حمل الإخبار على المعنى الأول الذي هو الاختبار؛ إذ إنّه يلزم من الاختبار إخبارٌ عن المبتلى، وظهور لحالته التي هو عليها، ولذلك يقال: يبليك، أي: يخبرك، وأبلني كذا، أي: أخبرني[7]، وابتليت الرجل فأبلاني، أي: استخبرته

---

(١) انظر: كتاب الأضداد للأصمعي (٥٩).

(٢) انظر: التفسير الكبير (٢٢/ ١٦٩)، و(٢٧/ ٢٤٨).

(٣) انظر: المفردات في غريب القرآن (٦١)، وقد نقل عنه ذلك الزبيدي في تاج العروس، مادة (بلي) (١٠/ ٤٤).

(٤) هو أبو القاسم الحسين بن محمد المفضّل الأصفهاني، أو الأصبهاني، المعروف بالراغب، أديب من العلماء الحكماء، سكن بغداد واشتهر حتى كان يقرن بالغزالي، وأصله من أصبهان. من مؤلفاته: محاضرات الأدباء، والذريعة إلى مكارم الشريعة، وجامع التفاسير، والمفردات في غريب القرآن، وغيرها. كانت وفاته عام ٥٠٢هـ.
انظر: تاريخ حكماء الإسلام (١١٢)، وبغية الوعاة (٢/ ٢٩٧)، وسمّاه السيوطي المفضّل بن محمد، وكشف الظنون (١/ ٣٦).

(٥) من الآية رقم (١٢٤)، من سورة البقرة.

(٦) المفردات في غريب القرآن (٦١، ٦٢).

(٧) انظر: مقاييس اللغة، مادة (بلوى) (١/ ٢٩٤).

فأخبرني[1]، ومنه قول أمّ سلمة[2] رضي الله عنها لعمر[3] رضي الله عنه: (لا، ولن أُبْلِيَ أحداً بعدك)[4]، أي: لن أخبر[5]، وقال الأخفش[6] في معنى كلمة «ابتلى» في

---

(١) انظر: مقاييس اللغة، مادة (بلوى) (١/ ٢٩٤)، ولسان العرب، مادة (بلا) (١٨/ ٩٠)، والقاموس المحيط، مادة (بلي) (٤/ ٣٠٦)، وتاج العروس، مادة (بلي) (١٠/ ٤٤).

(٢) هي هند بنت سهيل، المعروف بأبي أميّة، ويعرف بزاد الراكب ابن المغيرة، القرشية المخزومية، من زوجات النبي ﷺ، ولدت عام ٤٠ قبل الهجرة، ومن أوائل الذين دخلوا في الإسلام، هاجرت مع زوجها أبي سلمة رضي الله عنه إلى الحبشة، وولدت له ابنه سلمة، ورجعوا إلى مكة، ثم هاجروا إلى المدينة، فولدت له بنتين وابناً، ثم مات أبو سلمة عنها، فتزوّجها النبي ﷺ، وكان ذلك في السنة الرابعة من الهجرة، وكانت من أكمل النساء عقلاً وخلقاً، وعُمّرت طويلاً، واختلف في عام وفاتها، فقيل: عام ٥٩هـ، وقيل: عام ٦٠هـ، وقيل: عام ٦١هـ وقيل: عام ٦٢هـ.

انظر: الطبقات الكبرى (٨/ ٨٦ ـ ٩٦)، والاستيعاب (٤/ ١٩٣٩، ١٩٤٠)، والسمط الثمين (٨٦ ـ ٩٥)، والإصابة (١٣/ ٢٢١ ـ ٢٢٥)، كتاب النساء، الترجمة رقم (١٣٠٤).

(٣) هو أبو حفص عمر بن الخطاب بن نفيل القرشي العدوي، يلقّب بالفاروق، ولد عام ٤٠ قبل الهجرة، وهو ثاني الخلفاء الراشدين، وأوّل مَنْ لُقّبَ بأمير المؤمنين، وأوّل مَنْ وضع للعرب التاريخ الهجري، وأوّل مَنْ دوّن الدواوين في الإسلام، وجعلها على الطريقة الفارسية، كان إسلامه قبل الهجرة بخمس سنين، وبويع بالخلافة يوم وفاة أبي بكر رضي الله عنه عام ١٣هـ بعهدٍ منه، وفي عهده فتحت الشام والعراق والقدس والمدائن ومصر، وبُنيت في عهده البصرة والكوفة بأمر منه، واتّخذ بيت مالٍ للمسلمين، وكان يضرب بعدله المثل، قتله أبو لؤلؤة الفارسي غيلةً بخنجر وهو في صلاة الفجر، وعاش بعد الطعنة ثلاث ليال، وكان استشهاده عام ٢٣هـ.

انظر: الطبقات الكبرى (٣/ ٢٦٥، ٣٧٦)، والاستيعاب (٣/ ١١٤٤ ـ ١١٥٩)، والجوهر الثمين (٣٣ ـ ٤٢)، والإصابة (٧/ ٤٧ ـ ٧٦)، الترجمة رقم (٥٧٣١).

(٤) أخرجه بهذا اللفظ الإمام أحمد في مسنده (٦/ ٢٩٠).

وأخرجه الإمام أحمد بهذا اللفظ في مسنده (٦/ ٣٠٧)، إلاّ أنه جاء فيه زيادة لفظ (اللهمّ لا).

(٥) انظر: المجموع المغيث (١/ ١٨٩).

(٦) هو أبو الحسن سعيد بن مسعدة المجاشعي بالولاء البلخي، ثم البصري، المعروف بالأخفش الأوسط، أحد نحاة البصرة، ومن علماء اللغة والأدب، أخذ العربية عن سيبويه. ومن مؤلفاته: معاني القرآن، وشرح أبيات المعاني، والاشتقاق، والقوافي، وغيرها، وزاد في العروض بحر الخَبَب على ما جاء به الخليل، وكانت وفاته عام ٢١٥هـ، وقيل: عام ٢٢١هـ.

انظر: طبقات النحويين واللغويين (٧٤ ـ ٧٦)، ونزهة الألباء (١٣٣ ـ ١٣٥)، ووفيات الأعيان (٢/ ٣٨٠، ٣٨١)، وبغية الوعاة (/ ٥٩٠، ٥٩١).

قوله تعالى: ﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٍ﴾[١]، قال: «أي: أخبره»[٢].

المعنى الثالث: إخلاق الشيء، وهو من بَلِيَ يَبْلى، ومصدره البِلَى[٣]، يقال: بَلِيَ الميت، أي: أفنته الأرض[٤]، وبَلِيَ الثوب[٥]، والبلاء لغة في البِلَى[٦]، ومنه قول الشاعر:

والمرءُ يُبْلِيه بَلاَءَ السربالْ ... مرُّ الليالي واختلاف الأحوالْ[٧]

وهذا المعنى وإن كان فيه بُعْدٌ عن موضوع البحث إلاّ أنه يعتبر لازماً في المعنى من المعنى الأول الذي هو الاختبار، والذي تعتبر كلمة «البلوى» مصدراً دالاً عليه، ولذلك يقول الراغب الأصفهاني: «يقال: بَلِيَ الثوبُ بِلًى وبلاءً، أي: خلق... وبلوته اختبرته، كأنّي أخلقته من كثرة اختباري له»[٨].

وبالتأمّل في المعنى الأول الذي هو الاختبار يظهر أنه يتحقّق بأمورٍ منها: التكليف بما فيه مشقة، ولذلك يقول الفخر الرازي[٩] في تفسير قوله

---

(١) من الآية رقم (١٢٤)، من سورة البقرة.

(٢) معاني القرآن (١/١٤٦).

(٣) انظر: كتاب العين، مادة (بلو وبلي) (٨/٣٣٩)، ومقاييس اللغة، مادة (بلوى) (١/٢٩٢)، والمفردات في غريب القرآن (٦١).

(٤) انظر: المصباح المنير (١/٧٨).

(٥) انظر: تهذيب اللغة، مادة (بلا) (١٥/٣٩٠)، ولسان العرب، مادة (بلا) (١٨/٩٢).

(٦) انظر: تهذيب اللغة، مادة (بلا) (١٥/٣٩٠)، ومقاييس اللغة، مادة (بلوى) (١/٢٩٢)، والمفردات في غريب القرآن (٦١)، والمصباح المنير (١/٧٨).

(٧) البيت للعجّاج، انظر: ديوان العجاج (٢/٣٢٣).

(٨) المفردات في غريب القرآن (٦١).

(٩) هو أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي البكري، فخر الدين الرازي، ويقال له: ابن خطيب الريّ، قرشي النسب، وأصله من طبرستان، ومولده في الري عام ٥٤٤هـ، وإليها نسبته، رحل إلى خوارزم وما وراء النهر وخراسان، وكان يحسن الفارسية، عالم باللغة والفقه، والأصول والتفسير، وهو شافعي المذهب. له مؤلفات كثيرة منها: مفاتيح الغيب ويعرف بالتفسير الكبير، ولوامع البيّنات في شرح أسماء الله تعالى والصفات، والمعالم، والمحصول في علم أصول الفقه، ونهاية الإيجاز في دراية=

تعالى: ﴿وَنَبۡلُوكُم بِٱلشَّرِّ وَٱلۡخَيۡرِ فِتۡنَةٗۖ وَإِلَيۡنَا تُرۡجَعُونَ﴾[1]: «الابتلاء لا يتحقّق إلاّ مع التكليف، فالآية دالةٌ على حصول التكليف»[2]. وقال في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَوۡ يَشَآءُ ٱللَّهُ لَٱنتَصَرَ مِنۡهُمۡ وَلَٰكِن لِّيَبۡلُوَاْ بَعۡضَكُم بِبَعۡضٖۗ﴾[3]: «أي: ولكن ليكلّفكم، فيحصل لكم شرف باختياره إياكم لهذا الأمر»[4]. وقال ـ أيضاً ـ في تفسير قوله تعالى: ﴿لَتُبۡلَوُنَّ فِيٓ أَمۡوَٰلِكُمۡ وَأَنفُسِكُمۡ﴾[5]: «اختلفوا في معنى الابتلاء، فقال بعضهم: المراد ما ينالهم من الشدّة والفقر، وما ينالهم من القتل والجرح والهزيمة من جهة الكفار، ومن حيث ألزموا الصبر في الجهاد...»[6].

ولهذا فإنّ كلمة «البلوى» قد تطلق على ما يقع التكليف به، أو على ما يكون في التكليف به مشقة، وقد ذكر الراغب الأصفهاني لذلك الإطلاق أوجهاً، منها:

الوجه الأوّل: أنّ التكاليف يتحقّق بها الاختبار[7]، وقد سبق أن الاختبار من معاني كلمة «البلوى» في اللغة، وهذا من إطلاق كلمة «البلوى» على ما تتحقّق به، أو على وسيلتها وهو التكليف، وهذا يقرّر ما سبق ذكره عن الفخر الرازي في تفسير قوله تعالى: ﴿وَنَبۡلُوكُم بِٱلشَّرِّ وَٱلۡخَيۡرِ فِتۡنَةٗۖ وَإِلَيۡنَا تُرۡجَعُونَ﴾[8]، وتفسير قوله تعالى: ﴿وَلَوۡ يَشَآءُ ٱللَّهُ لَٱنتَصَرَ مِنۡهُمۡ وَلَٰكِن لِّيَبۡلُوَاْ

= الإعجاز، ومناقب الإمام الشافعي، وغيرها، وكانت وفاته في هراة عام ٦٠٦هـ.
انظر: وفيات الأعيان (٤/٢٤٨ ـ ٢٥٢)، وطبقات الشافعية الكبرى (٥/٣٣ ـ ٣٩)، وطبقات الشافعية للإسنوي (٢/١٢٣، ١٢٤)، وطبقات المفسرين (١٠٠، ١٠١).

(١) من الآية رقم (٣٥)، من سورة الأنبياء.
(٢) التفسير الكبير (٢٢/١٦٩).
(٣) من الآية رقم (٤)، من سورة محمّد.
(٤) التفسير الكبير (٢٨/٤٦).
(٥) من الآية رقم (١٨٦)، من سورة آل عمران.
(٦) التفسير الكبير (٩/١٢٧).
(٧) انظر: المفردات في غريب القرآن (٦١)، وقد نقل عنه ذلك الفيروزآبادي في القاموس المحيط، مادة (بلي) (٤/٣٠٦)، والزبيدي في تاج العروس، مادة (بلي) (١٠/٤٤).
(٨) من الآية رقم (٣٥)، من سورة الأنبياء.

بَعْضَكُم بِبَعْضٍۗ﴾[١]، ومن قبيل هذا الإطلاق ـ أيضاً[٢] ـ قوله تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ وَٱلصَّٰبِرِينَ﴾[٣].

الوجه الثاني: أنّ التكاليف تتضمّن مشاق على المكلّفين، ولذلك سمّي التكليف بلوى[٤]، وذلك أنّ كلمة «البلوى» تطلق في اللغة على معانٍ منها الاختبار، ولا شكّ أن الاختبار يحمل معه نوعاً من المشقة، فاتّفق الاختبار والتكليف في تضمّنهما للمشقّة، فكأن كلمة «البلوى» إنّما أطلقت على الاختبار أو التكليف لأجل ما يتضمّنه كل منهما من مشقة، وهذا يقرّر ما سبق ذكره عن الفخر الرازي في تفسير قوله تعالى: ﴿لَتُبْلَوُنَّ فِىٓ أَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ﴾[٥].

وبالنظر في بعض الآيات التي ورد فيها ذكر ما يتعلّق بكلمة «البلوى»، والتي تعني فيها الاختبار وما يتضمّنه من مشقة متعلّقة بالتكليف يظهر منها أنّ ذلك الاختبار قد يكون واقعاً بالفعل، أو متوقّع الوقوع، وقد ذكر الفخر الرازي نحو ذلك عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَىْءٍ مِّنَ ٱلْخَوْفِ وَٱلْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ ٱلْأَمْوَٰلِ وَٱلْأَنفُسِ وَٱلثَّمَرَٰتِۗ﴾[٦]، حيث قال: «... اعلم أنّ كل ما يلاقيك من مكروهٍ ومحبوبٍ فينقسم إلى موجودٍ في الحال، وإلى ما كان موجوداً في الماضي، وإلى ما سيوجد في المستقبل...»[٧]، ولا شكّ أن التكليف بما فيه مشقة من قبيل ما هو مكروهٌ للمكلّف، وقال الفخر الرازي ـ أيضاً ـ في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ ٱلْمُجَٰهِدِينَ مِنكُمْ وَٱلصَّٰبِرِينَ وَنَبْلُوَا۟ أَخْبَارَكُمْ ﴿٣١﴾﴾[٨]: «أي: لنأمرنّكم بما لا يكون متعيّناً للوقوع، بل بما

---

(١) من الآية رقم (٤)، من سورة محمّد.
(٢) انظر: المفردات في غريب القرآن (٦١).
(٣) من الآية رقم (٣١)، من سورة محمّد.
(٤) انظر: المفردات في غريب القرآن (٦١).
(٥) من الآية رقم (١٨٦)، من سورة آل عمران.
(٦) من الآية رقم (١٥٥)، من سورة البقرة.
(٧) التفسير الكبير (٤/ ١٥٠).
(٨) الآية رقم (٣١)، من سورة محمّد.

يحتمل الوقوع، ويحتمل عدم الوقوع كما يفعل المختبِر...»[1].

ثمّ إنّ ذلك الاختبار وما يتضمّنه من مشقة متعلقة بالتكليف قد يكون بدنياً أو نفسياً، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ...﴾ الآية[2]، فإنّ الجوع يقع به اختبار بدني، وهو من البلوى، وكذا الخوف يقع به اختبار نفسي، وهو ـ أيضاً ـ من البلوى، وقد ذكر الفخر الرازي نحو ذلك عند تفسيره للآية السابقة، حيث قال: «... ثمّ اعلم أنّ الصبر ضربان:

أحدهما: بدني، كتحمّل المشاق بالبدن والثبات عليه، وهو إمّا بالفعل كتعاطي الأعمال الشاقة، أو بالاحتمال كالصبر على الضرب الشديد والألم العظيم.

والثاني: هو الصبر النفساني، وهو منع النفس عن مقتضيات الشهوة ومشتهيات الطبع...»[3].

وأيضاً فإنّ ذلك الاختبار وما يتضمّنه من مشقة متعلّقة بالتكليف، قد يختصّ بفردٍ معيّنٍ، أو حالٍ معيّنةٍ، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ﴾[4]، وقد يتعدّى إلى أفرادٍ كثيرين، أو أحوالٍ كثيرةٍ، ومن ذلك ما ورد في الآيات السابقة، كقوله تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُم بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنفُسِ وَالثَّمَرَاتِ﴾[5]، وقوله تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجَاهِدِينَ مِنكُمْ وَالصَّابِرِينَ﴾[6].

وإذا ثبت هذا فإنّ الوقائع التي توصف بأنّها من قبيل ما تعمّ به

---

(١) التفسير الكبير (٢٨/ ٧٠).
(٢) من الآية رقم (١٥٥)، من سورة البقرة.
(٣) التفسير الكبير (٤/ ١٥١، ١٥٢).
(٤) من الآية رقم (١٢٤)، من سورة البقرة.
(٥) من الآية رقم (١٥٥)، من سورة البقرة.
(٦) من الآية رقم (٣١)، من سورة محمد.

البلوى، قد تكون واقعةً أو متوقّعة الوقوع، وقد تكون بدنيةً أو نفسيةً، وقد تكون مختصّةً في وقوعها بفردٍ أو حالٍ معيّنةٍ، وقد تتعدّى في وقوعها إلى أفرادٍ كثيرين أو أحوالٍ كثيرةٍ.

ثمّ إنّ أقرب ما يقال في معنى كلمة «البلوى» في اللغة أن تكون بمعنى الاختبار، ولكن قد يخصّص هذا المعنى بما يدلّ على تحقّقه، ويكون وسيلةً إليه، وذلك كالتكليف بما فيه مشقة.

وبناءً عليه، فالذي أراه أنّ المعنى اللغوي المركّب للفظ «عموم البلوى» هو شمول التكليف بما فيه مشقة، على أنّه قد يتجوّز في التعبير، ويؤتى بما يدلّ على حصول ذلك التكليف، فيقال مثلاً: شمول وقوع الحادثة، أو شمول الحادثة، ونحو ذلك، فإن التكليف لا يتصوّر حصوله إلاّ بعد وقوع حادثة للمكلفين، أو للمكلّف الواحد.

المبحث الثاني

حقيقة عموم البلوى في الاصطلاح

قبل الدخول في عرض التعريفات الاصطلاحية لا بدّ من التنبيه على عدّة أمور:

الأمر الأوّل: أنّ المقصود بالاصطلاح هنا الاصطلاح الشرعي العام، دون النظر إلى علم أو تخصّصٍ شرعي دون آخر، فمن خلال عقد هذا المبحث أحاول أن أصل إلى تحديدٍ شاملٍ لمصطلح «عموم البلوى» في الشريعة الإسلامية، فلا أقصد النظرة الخاصة للموضوع، والتي تحاول تصوير الموضوع من جهةٍ دون أخرى، ومع ذلك فلا أغفل النظر في ذلك التصوير؛ إذ إنّه يقود إلى التحديد الشامل للموضوع.

الأمر الثاني: أنّه بالنظر في التعريفات الاصطلاحية التي ذكرها العلماء المتقدّمون والمتأخرون للفظ عموم البلوى يمكن أن تصنّف صنفين، وذلك حسب الموضوعات التي دار الحديث عن عموم البلوى فيها:

الصنف الأوّل: تعريفات الأصوليين، وأقصد بهم الذين بحثوا موضوع عموم البلوى ضمن موضوعاتٍ تتعلّق بمسائل أصول الفقه.

الصنف الثاني: تعريفات الفقهاء، وأقصد بهم الذين بحثوا موضوع عموم البلوى ضمن موضوعات تتعلّق بالقواعد أو الفروع الفقهية، وسيأتي لاحقاً مزيد بيان حول هذه التعريفات.

الأمر الثالث: نظراً لقلّة الكتابة في هذا الموضوع بشكل تفصيلي من المتقدّمين والمتأخرين، فقد ترتّب على ذلك قلة التعريفات الاصطلاحية لهذا

الموضوع، ومع وجود بعض تلك التعريفات إلا أنها تظل تعريفاتٍ يعتريها النقص؛ إذ إنها لا تصوّر الموضوع في ذهن القارئ تصويراً كاملاً من جميع جوانبه، فقد كان كلّ تعريفٍ منها منصباً على جهةٍ دون أخرى، ولعلّ ذلك إنّما كان لأجل أنّ موضوع عموم البلوى يعتبر موضوعاً ذا صلةٍ بعدة مسائل باعتباراتٍ مختلفةٍ، فعند الحديث عن أيّ مسألةٍ من هذه المسائل نجد أنّ العلماء يقتصرون على تعريف الموضوع من الجهة التي يتحدّثون عن الموضوع من خلالها، ويهملون التعريف الاصطلاحي الشامل للموضوع، اقتصاراً منهم على ما يوضّح المقام فحسب، وسيأتي لاحقاً ما يوضّح هذا الكلام ويؤكّده.

الأمر الرابع: لقد حاولت ـ قدر الإمكان ـ البحث عن أيّ تعريفٍ اصطلاحيٍّ لموضوع عموم البلوى، ثمّ إنّي لم أقف لدى متقدّمي الأصوليين على مَنْ نَصَّ على تعريفٍ اصطلاحيٍّ لـ «عموم البلوى» تصريحاً وإفراداً بالذكر، إلاّ أنّهم غالباً ما يفسّرون هذا اللفظ بعد ذكره، فيقول أحدهم مثلاً: «. . . أي كذا»، أو «ومعناه كذا»، أو «يعني كذا»، ولكنّه يبقى تعريفاً من جهةٍ دون جهةٍ كما سيأتي بيانه.

وأمّا متأخّروهم ـ وأقصد بهم الذين بحثوا الموضوع ضمن موضوعاتٍ تتعلّق بمسائل الأصول في العصر الحديث ـ فسار بعضهم على نهج المتقدّمين، وبعضهم صرّح بالتعريف الاصطلاحي ونَصَّ عليه، إلاّ أنّها تعريفاتٌ تنصبّ في جملتها على جهّة دون أخرى.

وأمّا متقدّمو الفقهاء فلم ينصّوا على أيّ تعريفٍ اصطلاحيٍّ لعموم البلوى ـ في حدّ علمي ـ إلاّ أنّهم كانوا يعلّلون به ويجعلونه ضابطاً لمجموعةٍ من الأحكام الفرعية، ولذلك فقد حاولت أن أستنبط مرادهم من عموم البلوى من خلال النظر في الجامع بين تلك الأحكام التي يذكرونها، عَلَّ ذلك يساعدني في تصوّر المعنى الاصطلاحي الشامل للفظ «عموم البلوى».

وأمّا متأخرو الفقهاء ـ وأقصد بهم الذين بحثوا الموضوع ضمن

موضوعاتٍ تتعلّق بالقواعد أو الفروع الفقهية في العصر الحديث ـ فقد تطرّقوا إلى الحديث عن التعريف الاصطلاحي لموضوع عموم البلوى، ونصّوا عليه إلاّ أنّه يبقى تعريفاً من جهةٍ دون أخرى كما سيأتي بيانه.

وفيما يأتي عرض لجملةٍ من التعريفات الاصطلاحية لـ «عموم البلوى»، وقد رأيت أن أبدأ بعرض تعريفات الأصوليين، ثم أثنّي بتعريفات الفقهاء، مع التنبيه على بعض الملاحظات أو الاعتراضات الواردة على تلك التعريفات، مع بيان التعريف المختار.

* تعريفات الأصوليين:

بالنظر فيما كتبه الأصوليون من مسائل تتّصل بموضوع عموم البلوى أجدهم قد أشاروا إلى تعريفٍ أو تفسيرٍ لهذا المصطلح، وجميع تلك التعريفات أو التفسيرات قد جاءت عند حديث الأصوليين عن مسألة «خبر الواحد فيما تعمّ به البلوى»؛ مما كان له أثره في النظر إلى حقيقة هذا الموضوع، فإنّ عموم البلوى من خلال ما سبق عرضه في التعريف اللغوي يعني شمول وقوع الحادثة، وعموم البلوى بهذا المعنى يؤثر في اشتهار حكم الحادثة وانتشاره وشيوعه، بناءً على شمول الوقوع، ومسألة «خبر الواحد فيما تعمّ به البلوى» يُبحث فيها الحديث الذي ينقله الآحاد، وموضوع ذلك الحديث حادثة تعمّ بها البلوى، أي: تشمل في وقوعها عامة المكلّفين، فيفترض أن ينقل ذلك الحديث تواتراً؛ لأنّ حكم تلك الحادثة الوارد نقله في ذلك يفترض اشتهاره وانتشاره، ولذلك فإن نظرة الأصوليين لموضوع عموم البلوى عند ذكرهم له في مسألة «خبر الواحد فيما تعمّ به البلوى» كانت متّجهة لبيان الاشتهار والانتشار لحكم الحادثة الذي يترتّب على عموم البلوى، وسيتّضح ذلك من خلال عرض بعض التعريفات.

ثمّ إنّ أكثر تلك التعريفات كان منصبًّا على تعريف «ما تعمّ به البلوى» دون «عموم البلوى»، ويمكن أن يستثنى من تلك التعريفات ما ذكره

الصنعاني[1]، والدكتور محمد أديب الصالح، فقد نَصّا في تعريفيهما على لفظ «عموم البلوى».

والذي يظهر لي أنّ لفظ «عموم البلوى» أشمل وأعمّ من لفظ «ما تعمّ به البلوى»، فهذا الأخير يعتبر وصفاً للفعل، أو الحادثة المسبّبة لعموم البلوى، وتلك الأفعال والحوادث تختلف في نوعها ومسمّاها، وكلّها تثمر عموم البلوى الذي يعتبر وصفاً جامعاً لعدة أسبابٍ مختلفةٍ هي من قبيل ما تعمّ به البلوى، وبناءً على ذلك فسأقوم بذكر تعريفات عموم البلوى عن طريق استخراجها من تعريفات ما تعمّ به البلوى.

وبالنظر في تعريفات الأصوليين أجدهم قد اختلفت ألفاظهم في التعبير عن المراد، ولعلّ ذلك راجع إلى اختلاف الاعتبار الذي نظر منه صاحب كل تعريف، فبعضهم عرّف الموضوع انطلاقاً من المعنى اللغوي، وبعضهم عرّفه انطلاقاً من النظر إلى ثمرة هذا الموضوع، وتعلّقها بالمسائل الأصولية التي تبحث فيها، وبعضهم عرّفه انطلاقاً من لازم ثمرة هذا الموضوع في المسائل الأصولية، ومنهم مَنْ جَمَعَ بين اثنين من تلك الاعتبارات، وعرّف الموضوع من خلالهما، وبعضهم جمع بين تلك الاعتبارات جميعها، وعرّف الموضوع ـ أيضاً ـ من خلالها، وبناءً على ذلك فسأعرض تلك التعريفات نظراً إلى مجمل تلك الاعتبارات.

فأمّا تعريف الموضوع بناءً على الاعتبار اللغوي فلا بدّ قبل الإشارة

---

(١) هو أبو إبراهيم محمد بن إسماعيل بن صلاح بن محمد الحسني الكحلاني ثم الصنعاني، عزّ الدين المعروف بالأمير، ويلقّب بالمؤيّد بالله بن المتوكّل على الله، ولد بكحلان عام ١٠٩٩هـ، ونشأ في صنعاء، أُصيب بمحنٍ كثيرةٍ من الجهلاء والعوام. له مؤلفات منها: توضيح الأفكار في مصطلح الحديث، وسبل السلام، وإرشاد النقّاد إلى تيسير الاجتهاد، وتطهير الاعتقاد عن أدران الإلحاد، وديوان شعر، وغير ذلك، فله نحو مائة مؤلّف، وكانت وفاته في صنعاء عام ١١٨٢هـ.

انظر: البدر الطالع (٢/١٣٣ ـ ١٣٩)، وعنوان المجد (١/٥٣، ٥٤)، والتاج المكلّل (٤١٤ ـ ٤١٦).

إليه من استصحاب ما سبق ذكره في التعريف اللغوي لموضوع عموم البلوى، وأنّه يعني شمول التكليف أو المشقّة، أو شمول وقوع الحادثة ونحو ذلك، وأنّ الشمول قد يكون مستفاداً من الكثرة أو نحوها.

وبناءً عليه، سيكون التعريف بهذا الاعتبار موافقاً للمعنى اللغوي، أو قريباً منه في لفظه، بأن يقال في عموم البلوى اصطلاحاً: هو كثرة التكليف بشيءٍ ما، أو شمول التكليف، أو عموم التكليف، أو كثرة الوقوع بين الناس، ونحو ذلك.

ومن تلك التعريفات التي راعت هذا الاعتبار:

تعريف الطوفي[1]، حيث قال: «خبر الواحد فيما تعمّ به البلوى، أي: فيما يكثر التكليف به»[2].

وكذا تعريف الصنعاني حيث قال: «ومعنى عموم البلوى: شمول التكليف لجميع المكلّفين أو أكثرهم عملاً»[3].

وكذا تعريف الدكتور محمد إبراهيم الحفناوي، حيث قال: «إذا ورد خبر الواحد موجباً للعمل في أمرٍ تعمّ به البلوى، يعني: يكثر وقوعه بين الناس»[4].

---

(١) هو أبو الربيع سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم الطوفي الصرصري، نجم الدين، ولد بقرية طوفا أو طوف من أعمال صرصر في العراق عام ٦٥٧هـ، ورحل إلى بغداد ودمشق ومصر، وجاور بالحرمين، وهو من علماء الحنابلة، واتّهم بالتشيّع. له مؤلفات، منها: الإكسير في قواعد التفسير، والإشارات الإلهية في المباحث الأصولية، ومعراج المنهاج في أصول الفقه، وكذا البلبل وشرحه في أصول الفقه، والعذاب الواصب على أرواح النواصب، وتحفة أهل الأدب في معرفة لسان العرب، ومختصر الجامع الصحيح للترمذي، وغيرها، وكانت وفاته في بلد الخليل بفلسطين عام ٧١٦هـ.
انظر: الدرر الكامنة (٢/ ١٥٤ ـ ١٥٧)، والمنهج الأحمد (٥/ ٥ ـ ٧)، وشذرات الذهب (٦/ ٣٩، ٤٠).

(٢) شرح مختصر الروضة (٢/ ٢٣٣).

(٣) إجابة السائل (١٠٩).

(٤) دراسات أصولية في السنة النبوية (٣١٥).

وتلك التعريفات وإن كانت تعتمد المعنى اللغوي؛ لتوضيح المعنى الاصطلاحي، إلاّ أنها تفيد كثيراً في تصوير الاصطلاح العام للفظ «عموم البلوى»، كما سيأتي بيانه(١).

ومن تلك التعريفات يظهر ما يأتي:

١ ـ أنّ الحكم بوجود عموم البلوى قد يكون بالنظر إلى عموم الفعل أو الحال وكثرة وقوعهما، ولو كان ذلك لشخصٍ واحدٍ، وذلك أخذاً من قولهم في التعريف: «فيما يكثر التكليف به»، أو قولهم: «يكثر وقوعه».

وينبغي التنبيه هنا على أن هذا المعنى غير معتبر عند الأصوليين، ولذا فلن يكون له اعتبارٌ في تعريف الأصوليين ـ الذي سأذكره لاحقاً ـ لعموم البلوى، أو ما تعمّ به البلوى، على أن هذا المعنى معتبرٌ في عموم البلوى باعتباره سبباً في التيسير(٢).

وقد يكون الحكم بعموم البلوى بالنظر إلى عمومه جميع المكلّفين أو أكثرهم، وذلك أخذاً من قولهم في التعريف: «شمول التكليف لجميع المكلّفين أو أكثرهم».

٢ ـ يتبيّن من خلال النظر في تعريف الصنعاني، أن محلّ البحث هنا إنّما هو في الحوادث التي عمّت بها البلوى عملاً، أي: أنّها متعلّقة بالأحكام العملية، وهذا يخرج الحوادث التي تعمّ بها البلوى علماً لا عملاً، أي: أنّها متعلقة بالأحكام الاعتقادية(٣).

---

(١) ويقرب من تلك التعريفات ما ذكره محمد أمين الشنقيطي في مذكرة أصول الفقه (١٤٤).

(٢) يؤيّد اعتباره من قبيل عموم البلوى المعتبر سبباً في التيسير، ما ورد عن الشاطبي في تفسيره للحرج العام، بأنه ما لا قدرة للإنسان في الانفكاك منه. انظر: الموافقات (٢/ ١٢٣)، وهذا التفسير يدخل فيه ما لو كانت صعوبة الانفكاك لشخصٍ واحدٍ.

(٣) انظر في ذلك أيضاً: أصول السرخسي (١/ ٣٦٨)، وكاشف معاني البديع، رسالة ماجستير، دراسة وتحقيق ناصر بن عبد الله الودعاني (٣/ ٦٣٧)، ودراسات أصولية في السنة النبوية (٣١٥).

٣ ـ أنّ وقوع الحادثة التي هي من قبيل ما تعّم به البلوى لا بدّ أن يكون مخصوصاً بالمكلّفين، ذلك أن ثمرة البحث في موضوع عموم البلوى إثبات التكليف، أو نفيه في الحادثة المبتلى بها، وذلك مخصوص بالمكلّفين دون ما عداهم.

٤ ـ أنّ تلك التعريفات ترتبط فيما بينها بعلاقةٍ عقليةٍ، فإن ما كثر التكليف به سيكون وقوعه قبل ذلك كثيراً، وهي تعريفات متقاربة في المعنى، وإن اختلفت في اللفظ.

وهناك من الأصوليين من عرّف موضوع عموم البلوى باعتبار ثمرته في علم أصول الفقه، وهي الحاجة إلى معرفة حكم الحادثة التي عمّت بها البلوى، وهذا في الغالب مجال اهتمام الأصوليين عند بحثهم للمسألة، وبناءً عليه فقد كان تعريفهم لعموم البلوى انطلاقاً من هذا الاعتبار هو: مسيس الحاجة إلى معرفة حكم الحادثة من جميع المكلّفين للعمل به، ويمكن أن نلمح هذا في تعريفات بعض الأصوليين، ومنها: تعريف الشيخ أبي حامد الإسفرايني[1] الذي نقله عنه الزركشي[2]، حيث قال: «قال الشيخ أبو حامد

---

(١) هو أبو حامد أحمد بن محمد بن أحمد الإسفرايني، ويقال الإسفراييني، وُلِدَ في إسفراين، أو إسفرايين، بلدةٌ بالقرب من نيسابور عام ٣٤٤هـ، ويُنسب إليها، ورحل إلى بغداد، وتفقّه فيها فعظمت مكانته، وهو من أعلام الشافعية. له مؤلفات منها: كتاب مطوّل في أصول الفقه، ومختصر في الفقه سمّاه الرونق، وعلّق على مختصر المزني، وكانت وفاته في بغداد عام ٤٠٥هـ.
انظر: طبقات الفقهاء (١٢٣، ١٢٤)، ووفيات الأعيان (١/ ٧٢ ـ ٧٤)، وطبقات الشافعية الكبرى (٣/ ٢٤ ـ ٢٦)، وشذرات الذهب (٣/ ١٧٨، ١٧٩).

(٢) هو أبو عبد الله محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي، بدر الدين، وُلِدَ بمصر عام ٧٤٥هـ، وأصله من الترك، عالِمٌ بفقه الشافعية والأصول. له مؤلفات كثيرة في عدة فنونٍ، منها: الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة، ولقطة العجلان، والبحر المحيط، وإعلام الساجد بأحكام المساجد، والديباج في توضيح المنهاج، والمنثور، ويعرف بقواعد الزركشي وغيرها، وكانت وفاته بمصر عام ٧٩٤هـ.
انظر: الدرر الكامنة (٣/ ٣٩٧، ٣٩٨)، والنجوم الزاهرة (١٢/ ١٣٤)، وحسن المحاضرة (١/ ٤٣٧)، وشذرات الذهب (٦/ ٣٣٥).

الإسفراييني في تعليقه: ومعنى قولنا: تعمّ به البلوى أن كلّ أحدٍ يحتاج إلى معرفته»[1].

ومعنى هذا: أنّ جميع المكلّفين ـ خاصّهم وعامّهم ـ يحتاجون إلى معرفة حكم تلك الحادثة للعمل به؛ إذ إنّهم مكلّفون فيها بالفعل أو الترك.

ومثله تعريف البخاري[2] حيث قال: «... خبر الواحد إذا ورد موجباً للعمل فيما يعمّ به البلوى، أي: فيما تمسّ إليه الحاجة في عموم الأحوال»[3].

أمّا الأصفهاني[4] فقد قال في تعريفه: «إذا وقع الخبر الواحد فيما تعمّ به البلوى، أي: فيما يحتاج إليه عموم الناس، من غير أن يكون مخصوصاً بواحدٍ دون آخر»[5].

---

(١) البحر المحيط (٤/ ٣٤٧).

(٢) هو عبد العزيز بن أحمد بن محمد علاء الدين البخاري، من أهل بخارى، فقيه حنفي، ومن علماء أصول الفقه. له مؤلفات منها: شرح أصول البزدوي، سمّاه كشف الأسرار، وشرح المنتخب الحسامي للأخسيكثي، وكانت وفاته عام ٧٣٠هـ.
انظر: الجواهر المضية (٢/ ٤٢٨)، وتاج التراجم (٣٥)، والفوائد البهية (٩٤، ٩٥).

(٣) كشف الأسرار (٣/ ٣٥)، وقد ذكر هذا التعريف بنصّه عدد من العلماء والباحثين، ومن أولئك: محمد فيض الحسن الكنكوهي، في عمدة الحواشي (٢٨٥)، الحاشية رقم (٢)، والدكتور مسفر بن غرم الله الدميني، في مقاييس نقد متون السنة (٤٧٥)، ومحمد سنان الجلالي، في الهامش رقم (١)، من زوائد الأصول للإسنوي (٣٣٧).

(٤) هو أبو الثناء محمود بن عبد الرحمن بن أحمد بن محمد، شمس الدين الأصفهاني، أو الأصبهاني، وُلِدَ في أصبهان عام ٦٧٤هـ، وقيل: عام ٦٩٤هـ، وبها تعلّم، وكان مفسّراً عالماً بالعقليات، وهو شافعي المذهب، ورحل إلى دمشق، وأعجب به ابن تيمية، وانتقل إلى القاهرة، وتولّى التدريس فيها. له مؤلفات كثيرة منها: التفسير، وتشييد القواعد في شرح تجريد العقائد، ومطالع الأنظار في شرح طوالع الأنوار، وناظرة العين في المنطق، والبيان شرح فيه مختصر ابن الحاجب في أصول الفقه، وبيان معاني البديع لابن الساعاتي في أصول الفقه، وشرح كافية ابن الحاجب، وشرح منهاج البيضاوي. وكانت وفاته بالطاعون في مصر عام ٧٤٩هـ.
انظر: طبقات الشافعية الكبرى (٦/ ٢٤٧)، وطبقات الشافعية للإسنوي (١/ ٨٦، ٨٧)، والدرر الكامنة (٤/ ٣٢٧، ٣٢٨)، وبغية الوعاة (٢/ ٢٧٨).

(٥) بيان المختصر (١/ ٧٤٦).

ومن هذه التعريفات يمكن أن نخلص إلى الأمرين التاليين:

الأمر الأوّل: أنّ الحاجة إلى معرفة الحكم، هي مدار عموم البلوى في بحث المسألة عند الأصوليين[1]، والذي يظهر أنّ أسباب عموم البلوى الآتي ذكرها في الفصلين: الثاني والثالث من هذا الباب، تعتبر أسباباً مؤثرةً في إيجاد تلك الحاجة، فإذا ما وقع أحدُ تلك الأسباب، متمثّلاً في حادثةٍ معيّنةٍ، وأخذ في الاعتبار وجود التكليف في العمل بتلك الحادثة، وجد عند ذلك حاجةٌ إلى معرفة الحكم.

وقد جاء التصريح بذكر الحاجة إلى معرفة الحكم في تعريف الشيخ أبي حامد الإسفراييني، وجاء تعميم المراد بالحاجة في تعريفي البخاري والأصفهاني، والأقرب أن تفسّر بالحاجة إلى معرفة الحكم، وذلك لما يأتي:

١ ـ أنّه قد سبق التصريح في تعريف الشيخ أبي حامد الإسفراييني بأن الحاجة إنما هي إلى معرفة الحكم[2]، وجميع هذه التعريفات قد وردت في مجال البحث في مسألةٍ واحدةٍ، فأشبهت الأقوال الصادرة من شخصٍ واحدٍ في مسألةٍ واحدةٍ، ولَمّا كان بعض تلك التعريفات مطلقاً، والآخر مقيّداً فإن المطلق يحمل على المقيّد.

٢ ـ أنّ البخاري قد ذكر في عرضه لدليل مَنْ قال بعدم قبول خبر الواحد فيما تعمّ به البلوى، ما يدلّ على تقييد الحاجة بأنّها لمعرفة الحكم، حيث قال: «ألا ترى أنّ المتأخرين لما قبلوه اشتهر فيهم، فلو كان ثابتاً في المتقدّمين لاشتهر أيضاً، ولَما تفرّد الواحد بنقله مع حاجة العامة إلى معرفته»[3]، فدلّ على أنّ إطلاقه لمسيس الحاجة في التعريف مقيّدٌ بأنّها

---

(١) انظر مزيداً من تلك التعريفات فيما ذكره السرخسي في أصوله (١/ ٣٦٨)، وفيما نقله الزركشي عن ابن عقيل في البحر المحيط (٤/ ٣٤٧)، وفيما ذكره العضد الإيجي في شرحه لمختصر ابن الحاجب (٢/ ٧٢).

(٢) وانظر ـ أيضاً ـ تعريف السرخسي في أصوله (١/ ٣٦٨)، وتعريف الدكتور عبد الستار حامد، في كتابه الإمام زفر بن الهذيل أصوله وفقهه (١٥٠).

(٣) كشف الأسرار (٣/ ٣٦)، وسيأتي في تعريف السراج الهندي، وما نقله ابن أمير الحاج، =

لمعرفة الحكم، كما في قوله: «إلى معرفته» في آخر التعريف، ولم يقل: «إليه».

٣ ـ أنّ هذه التعريفات جميعها قد وردت عند حديث الأصوليين في مسألة «خبر الواحد فيما تعمّ به البلوى»، وطبيعة بحث هذه المسألة تقتضي تعريف ما تعمّ به البلوى بما يفيد انتشار حكمه واشتهاره مما يدعو إلى استفاضة نقله، بحيث يكون نقل الحكم بعد ذلك على غير وجه الاستفاضة ـ كأنْ ينقل بخبر الآحاد ـ مثاراً للنظر في قبوله أو عدمه.

فتعريف ما تعمّ به البلوى بأنّه ما يحتاج إلى معرفة حكمه أو نحوه يساعد في تقرير ما يفيده ما تعمّ به البلوى، من الانتشار والاشتهار لحكم الحادثة؛ إذ إنّ الحاجة إلى معرفة الحكم تدعو إلى السؤال والاستفسار عنه بكثرة، فيدعو ذلك إلى استفاضة نقله.

الأمر الثاني: أنّ الحاجة إلى معرفة الحكم لا بدّ أن تكون عامّة، حتى تؤثر في انتشار الحكم واشتهاره، ومعنى عموم الحاجة هنا: أن تكون الحاجة إلى معرفة الحكم شاملةً لجميع المكلّفين أو أكثرهم، ويستفاد ذلك من بعض التعريفات، التي جاء النصّ فيها على أن تلك الحاجة واقعةٌ لكلّ أحدٍ[(١)]، أو أنّها واقعةٌ للخاص والعام[(٢)]، أو أنّها واقعةٌ لعموم الناس، ولا تخصّ واحداً دون آخر[(٣)]، أو أنّها واقعةٌ للكلّ[(٤)]، أو للكثير منهم[(٥)].

إلاّ أنّ هذه الحاجة لا تكون عامّةً، إلاّ إذا كان سبب عموم البلوى عاماً في وقوعه لجميع المكلّفين، أو أكثرهم، أي: شاملاً لهم، يؤيّد هذا

= ومحمد أمين عن الكمال بن الهمام، ما يماثل ما ذكره البخاري، حيث جاء تعميم الحاجة في تلك التعريفات، ثم جاء تقييدها بأنها لمعرفة الحكم في معرض الأدلة والشرح.

(١) انظر: تعريف الشيخ أبي حامد الإسفرايني، فيما نقله الزركشي في البحر المحيط (٤/ ٣٤٧).

(٢) انظر: تعريف السرخسي في أصوله (١/ ٣٦٨).

(٣) انظر: تعريف الأصفهاني في بيان المختصر (٧٤٦).

(٤) انظر: تعريف العضد الإيجي، في شرحه لمختصر ابن الحاجب (٢/ ٧٢).

(٥) انظر: تعريف الدكتور عبد الستار حامد، في كتابه الإمام زفر بن هذيل أصوله وفقهه (١٥٠).

ما ذكره القرافي[1] حيث قال: «إذا كانت الفتوى مما تعمّ بها البلوى، بأن كان سببها عاماً... فشأن هذه الفتوى أن تنتشر بينهم لعموم سببها، أو شموله لهم»[2]، فبيّن أن انتشار الفتوى في الحادثة التي عمّت بها البلوى قائم على عموم سبب تلك الحادثة، أو شموله للمكلّفين.

وهناك من الأصوليين مَنْ عرّف عموم البلوى انطلاقاً من اعتبار لازم ثمرته في المسائل الأصولية، وذلك نحو قولهم: اشتهار الأمر وانتشاره، وعموم العلم به للمكلفين.

والذي يظهر لي أنّ هذا يمثّل لازم ثمرة عموم البلوى؛ إذ إنّ من ثمرته أن يحتاج إلى معرفة حكم الحادثة التي عمّت بها البلوى، وتلك الحاجة تقتضي السؤال عن الحكم، مما يلزم عنه الاشتهار والانتشار لذلك الحكم، والغالب أن هذا هو مجال اهتمام الأصوليين في بحثهم للمسائل الأصولية، وخاصةً عند بحثهم للمسائل التي أوردوا فيها تعريفاتهم لعموم البلوى.

ومن تلك التعريفات التي انطلقت من هذا الاعتبار تعريف الدكتور محمد أديب الصالح، حيث قال: «المراد بعموم البلوى في أمرٍ ما أنّه لو ثبت لاشتهر وعمّ العلم به»[3].

---

(١) هو أبو العبّاس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، شهاب الدين الصنهاجي القرافي، نسبته إلى قبيلة صنهاجة، وإلى القرافة المحلة المجاورة لقبر الشافعي بالقاهرة، وهو مصري المولد والمنشأ، وهو من علماء المالكية. له مؤلفات جليلة في الفقه والأصول، منها: أنوار البروق في أنواء الفروق، والإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرّفات القاضي والإمام، والذخيرة في فقه المالكية، واليواقيت في أحكام المواقيت، ومختصر تنقيح الفصول، وشرحه في أصول الفقه، والخصائص في قواعد العربية، والأجوبة الفاخرة في الردّ على الأسئلة الفاجرة. وكانت وفاته بمصر عام ٦٨٤هـ.
انظر: الديباج المذهب (٦٢ ـ ٦٧)، والمنهل الصافي (١/ ٢١٥ ـ ٢١٧)، وشجرة النور الزكية (١٨٨، ١٨٩).

(٢) شرح تنقيح الفصول (٣٣٢).

(٣) تخريج الفروع على الأصول للزنجاني، الهامش رقم (٦٢).

وهذا التعريف وارد في بحث «مسألة خبر الواحد فيما تعمّ به البلوى»، مما كان له أثره في التعريف؛ إذ إنّ المراد أن الحكم الوارد في خبر الواحد لو كان ثابتاً لاشتهر وانتشر العلم به؛ لوجود الحاجة إلى معرفته؛ إذ إنّه من قبيل ما تعمّ به البلوى، وبناءً عليه فالعادة تقتضي أن يكثر السؤال والاستفسار عن ذلك الحكم، ثم يستفيض نقل ذلك الحكم ويشتهر، ولا ينفرد واحدٌ بنقله.

وهناك من الأصوليين مَنْ جَمَعَ في تعريفه بين اعتبارين، أو أكثر من الاعتبارات السابقة، وعرّف الموضوع من خلالها. فمنهم مَنْ جَمَعَ بين اعتبار المعنى اللغوي، واعتبار ثمرة الموضوع في المسألة الأصولية التي ورد التعريف فيها، فيقول مثلاً: هو عموم وقوع الحادثة وكثرة تكرّره، ومسيس الحاجة إلى معرفة حكم الحادثة من جميع المكلّفين أو أكثرهم.

أو يقول: هو الحاجة المتأكدة إلى معرفة حكم الحادثة، مع كثرة وقوعها وتكرره لجميع المكلّفين أو أكثرهم.

ومن تلك التعريفات التي راعت هذين الاعتبارين:

تعريف السراج الهندي[1]، حيث قال: «... خبر الواحد إذا ورد موجباً للعمل فيما تعمّ به البلوى، أي: ما يكون وقوعه عاماً لجميع الناس كثيراً متكرّراً؛ لاحتياجهم إليه من غير أن يكون مخصوصاً بواحدٍ دون آخر»[2].

---

(١) هو أبو حفص عمر بن إسحاق بن أحمد الغزنوي الهندي، سراج الدين، وُلِدَ بمدينة دهلي ـ حاضرة الهند ـ عام ٧٠٤هـ، وطلب العلم في الهند، ورحل إلى الحرمين، ثم إلى مصر، وهو فقيه من كبار الحنفية، اجتمعت له رئاسة قضاة الحنفية وإفتاء دار العدل والتدريس بالجامع الطولوني. له مؤلفات كثيرة منها: الغرة المنيفة في ترجيح مذهب أبي حنيفة، وزبدة الأحكام في اختلاف الأئمة، وشرح بديع النظام، وشرح المغني للبخاري، وشرح الزيادات في فروع الحنفية، وشرح عقيدة الطحاوي. وكانت وفاته في مصر عام ٧٧٣هـ.
انظر: الدرر الكامنة (٣/ ١٥٤، ١٥٥)، وشذرات الذهب (٦/ ٢٢٩)، والبدر الطالع (١/ ٥٠٥)، والفوائد البهية (١٤٨، ١٤٩).

(٢) كاشف معاني البديع، رسالة الماجستير، دراسة وتحقيق ناصر بن عبد الله الودعاني، (٣/ ٦٣٧).

فقد ذكر السراج الهندي في تعريفه هذا أمرين:

أحدهما: عموم الوقوع لجميع الناس، والكثرة والتكرّر، وهذه المعاني راجعةٌ إلى اعتبار المعنى اللغوي الذي سبق توضيحه.

ثانيهما: الحاجة العامّة التي لا تخصّ واحداً دون آخر، والذي يظهر أن الحاجة هنا بمعنى الحاجة إلى معرفة الحكم، وقد سبق ما يؤيّد إرادة هذا المعنى عند الحديث عن تعريفي البخاري والأصفهاني[1]. والحاجة إلى معرفة الحكم هي ثمرة موضوع عموم البلوى في المسألة الأصولية التي ورد فيها هذا التعريف، وهي مسألة «خبر الواحد فيما تعمّ به البلوى».

وهذه الحاجة ـ كما ورد في التعريف ـ لا بدّ أن تكون عامّة؛ إذ إنّ المقصود في التعريف إثبات شيوع الحادثة التي عمّت بها البلوى وانتشارها، وينبني عليه شيوع حكمها وانتشاره، مما يدعو إلى استفاضة نقله، ولا يمكن انتشار حكم الحادثة، إلاّ إذا كانت هناك حاجة عامة إلى معرفته.

ومن تلك التعريفات التي راعت هذا الاعتبار أيضاً: تعريف الكمال بن الهمام[2]، حيث قال: «خبر الواحد فيما تعمّ به البلوى،

---

(١) انظر ص(٤٩، ٥٠) من هذا البحث. ثم إن السراج الهندي قد ذكر بعد ذلك في عرضه لدليل مَنْ قال بعدم قبول خبر الواحد فيما تعمّ به البلوى، ما يدل على تقييد الحاجة بأنها لمعرفة الحكم، حيث قال: «بأن تكرّر البلوى مستلزم لشيوع حكمها، وتواتر أمرها، بحكم العادة؛ لتوفر الدواعي على نقل أحكام الوقائع المتكرّرة... لاحتياج كلّ أحدٍ إلى معرفتها والسؤال عنها...».
كاشف معاني البديع، رسالة ماجستير، دراسة وتحقيق ناصر بن عبد الله الودعاني (٣/ ٦٤٠).

(٢) هو محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد بن مسعود السيواسي الأسكندري، كمال الدين المعروف بابن الهمام، وُلِدَ بالإسكندرية عام ٧٩٠هـ، ونبغ في القاهرة، وأقام مدةً بحلب، وجاور في الحرمين، وهو إمام من علماء الحنفية، كان معظّماً عند الملوك، عارفاً بأصول الديانات والتفسير والفقه والفرائض والحساب والمنطق. من مؤلفاته: فتح القدير في شرح الهداية في فقه الحنفية، وزاد الفقير مختصر في فروع الحنفية، والتحرير في أصول الفقه، والمسايرة في العقائد المنجية في الآخرة. وكانت وفاته في القاهرة عام ٨٦١هـ.
انظر: الضوء اللامع (٨/ ١٢٧ ـ ١٣٢)، وبغية الوعاة (١/ ١٦٦ ـ ١٦٨)، وشذرات الذهب (٧/ ٢٩٨، ٢٩٩)، والفوائد البهية (١٨٠، ١٨١).

أي: يحتاج الكل إليه حاجة متأكّدة مع كثرة تكرّره»[1].

فإنّ حاجة الكل تعتبر من قبيل ثمرة عموم البلوى، وقد سبق ما يدل على أن المراد بها الحاجة إلى معرفة الحكم[2]. وأمّا الكثرة والتكرّر فهما من المعاني التي تفيد شمول الوقوع، كما سبق الإشارة إليه في حقيقة عموم البلوى في اللغة.

ويفهم من كلام الشيخ عبد الله بن عبد الرحمن الجبرين أن ما تعمّ به البلوى هو الأمر الذي يقع كثيراً بين المسلمين، ويحتاجون إلى الاستفسار عن حكمه، أو يكون الرسول ﷺ يعلم كثرة وقوعه، فيهتمّ ببيانه[3].

فقد جمع في تعريفه بين كثرة الوقوع، وهي من قبيل المعنى اللغوي، والحاجة إلى معرفة الحكم، أو اهتمام الرسول ﷺ ببيان حكم ذلك الأمر، وهما من قبيل ثمرة عموم البلوى.

ومن الأصوليين مَنْ جَمَعَ في تعريفه بين عدة اعتبارات، كالمعنى اللغوي، والثمرة، وما يلزم من تلك الثمرة، ومن ذلك ما أورده الدكتور أحمد محمود الشنقيطي، حيث قال: «تعريف ما تعمّ به البلوى هو ما يحتاج إليه الكلّ حاجةً متأكّدةً، تقتضي السؤال عنه مع كثرة تكرّره، وقضاء العادة بنقله متواتراً»[4].

---

(١) التحرير (٣٥٠).

(٢) وقد ذكر ابن أمير الحاج في الشرح ما يدل على تقييد الحاجة بأنها لمعرفة الحكم، حيث قال: «إذ هو ـ أي: ما تعمّ به البلوى ـ فعلٌ يكثر تكرّره، سبباً للوجوب عليهم، فيحتاج الكل إلى معرفته حاجةً شديدةً، كالبول والصلاة، أو حالٌ يكثر تكرّره للكل حال كونه سبباً للوجوب عليهم أيضاً، فيحتاج الكل إلى معرفته حاجةً شديدةً...». التقرير والتحبير (٢/ ٢٩٧).

وذكر محمد أمين في الشرح أيضاً ما يدلّ على ذلك، حيث قال: «فإنّ نواقض الوضوء يحتاج إلى معرفتها الخاص والعام». تيسير التحرير (٣/ ١١٢).

(٣) انظر: أخبار الآحاد في الحديث النبوي (١٧٧).

(٤) خبر الواحد وحجيته (١٧٥).

وهذا التعريف قريب من تعريف الكمال بن الهمام الذي سبق ذكره، وقد أحال الدكتور أحمد محمود الشنقيطي على «التقرير والتحبير» وغيره[1]، إلاّ أنه زاد في تعريفه ذكر ما يلزم من ثمرة عموم البلوى في المسألة الأصولية التي ورد فيها ذكر التعريف، وهي «خبر الواحد فيما تعمّ به البلوى»؛ إذ يلزم من الحاجة العامة إلى معرفة الحكم، وكثرة السؤال عنه أن يستفيض أو يتواتر نقل ذلك الحكم في العادة، ولا يُتَفرّد في نقله.

وهكذا نرى أن تعريفات الأصوليين لعموم البلوى ظلّت دائرةً حول مجال بحثهم، واهتمامهم ببعض المسائل الأصولية ذات الصلة بموضوع البحث، وإن اختلفت اعتباراتهم في تلك التعريفات، وعلى كلّ حالٍ فتعريفاتهم تلك لا يستغنى عنها في مجال تعريف عموم البلوى في الاصطلاح الشرعي العام، كما سيأتي بيانه لاحقاً.

ومن خلال ما سبق يمكن أن نخلص إلى تعريفٍ يجمع بين تلك الاعتبارات في التعريفات السابقة ويوضّحها، فيقال: إنّ عموم البلوى هو شمول وقوع الحادثة لجميع المكلّفين، أو كثير منهم، مع تعلّق التكليف بها، فيحتاجون إلى معرفة حكمها مما يقتضي كثرة السؤال عنه واشتهاره.

وبناءً عليه فإنّ ما تعمّ به البلوى يمكن أن يقال في تعريفه: هو الحادثة التي تقع شاملةً لجميع المكلّفين، أو كثيرٍ منهم، مع تعلّق التكليف بها، فيحتاجون إلى معرفة حكمها، مما يقتضي كثرة السؤال عنه واشتهاره.

*** تعريفات الفقهاء:**

لم أجد عند متقدمي الفقهاء أيّ نصّ على التعريف الاصطلاحي للفظ عموم البلوى، لكن تطبيقات هذا الموضوع منتشرة في أثناء كتب القواعد والفروع الفقهية، ومن خلال النظر في مجموع تلك التطبيقات التي تحدّثوا فيها عن موضوع عموم البلوى يمكن أن نخرج بمجموعة من الحقائق العامة

---

(١) انظر: المرجع السابق، الهامش رقم (١).

حول هذا الموضوع، مع الجزم بأن تلك الحقائق لا تصوّر الموضوع تصويراً شاملاً؛ إذ إنّ كل واحدٍ منها مستقى من خلال النظر إلى مجموعة معيّنة من الأمثلة والوقائع والتعليلات، ومن ذلك:

أنّ عموم البلوى يراد به شمول وقوع الحادثة للمكلّفين، بحيث يتعذّر أو يتعسّر الاحتراز منها.

والغالب أنّ هذا يفهم من كلام الفقهاء عند حديثهم في جانب العبادات والطهارة من النجاسات، وخاصّة في مجال العفو عن بعض النجاسات.

وقد لا يخلو كتاب من كتب القواعد أو الفروع الفقهية ـ عند حديثه عن موضوع النجاسات ـ من تعليل بـ «عموم البلوى» إمّا نصًّا، أو إشارةً، وذلك إمّا بالتعليل بعسر الاحتراز، أو عسر الانفكاك، أو عسر التخلّص، أو تعذّر الاحتراز لعامة المكلّفين، وإمّا بالتعليل بالحرج، أو المشقّة الملازمة لذلك الفعل، إلى غير ذلك[1].

وهذا ربّما يدعو إلى القول بأن بحث عموم البلوى مختّص بموضوع النجاسات والعفو عنها فحسب، أو إلى القول بأنّ الغالب فيه ذلك.

والذي يظهر لي أنّ موضوع عموم البلوى كما يتعلّق بحثه بموضوع

---

(١) انظر ـ مثلاً ـ: المحلّى (١/ ٢٢١، ٢٥٤)، والمبسوط (١/ ٦٠، ٦١، ٧٩، ٨٠)، والمنتقى (١/ ٤٥، ٦٢، ٦٤)، وبدائع الصنائع (١/ ٧٩، ٨٠)، والمغني (١/ ٢١، ٢٢، ٢٣، ٦١، ٦٢)، (٣/ ١٣٤، ١٣٥)، والمجموع (٣/ ١٣٤، ١٣٥)، وروضة الطالبين (١/ ٢٧٩، ٢٨٠)، والاختيار لتعليل المختار (١/ ٣٤)، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٢١/ ١٧، ٢٤، ٢٥، ٣٢)، والمجموع المذهب في قواعد المذهب (١/ ٣٥٢)، والمنثور في القواعد (٣/ ١٦٩ ـ ١٧١)، وكتاب القواعد (١/ ٣١٧)، والإنصاف (١/ ٣٣٣، ٣٣٤، ٣٣٨)، والأشباه والنظائر للسيوطي (١٦٤)، ومواهب الجليل (١/ ١٥٤)، والأشباه والنظائر لابن نجيم (٨٥ ـ ٨٨)، ومغني المحتاج (١/ ٨١)، ونهاية المحتاج (١/ ٧١، ٧٣، ٧٤)، وحاشية الدسوقي (١/ ٧١، ٧٣، ٧٥، ٧٧)، وردّ المحتار على الدرّ المختار (١/ ٢٠٦، ٢١٠، ٢١٤).

النجاسات والعفو عنها، كذلك يتعلّق بكثيرٍ من الكتب والأبواب الفقهية، وإن اختلفت ألفاظ الفقهاء في التعبير عنه في تلك المواضع.

وفي مواضع أخر يمكن أن نفهم من عبارات الفقهاء أن المراد بـ «عموم البلوى»: الضرورة العامة، أو الضرورة الماسّة، أو حاجة الناس، ونحو ذلك مما يفيد عسر الاستغناء، ومسيس الحاجة في تلك الحادثة.

وفي الغالب أن هذا يفهم من كلام الفقهاء في موضوعات غير التي سبق ذكرها[1].

وفي نظري أن تلك الحقائق لا تمثّل الحقيقة العامّة لموضوع عموم البلوى، بل إنّها تمثّل جزئياتٍ من حقيقة هذا الموضوع بمعناه الشامل، ولكن لا يستغنى عن النظر فيها؛ إذ إنّ ذلك يساعد في تصوير موضوع عموم البلوى بذلك المعنى الشامل.

هذا فيما يخصّ متقدمي الفقهاء، وأما متأخروهم ـ وأخصّ الذين كتبوا في القواعد الفقهية، أو في موضوعاتٍ تتعلّق بالقواعد الفقهية ـ فقد عنونوا لهذا الموضوع عند الحديث عنه بـ «العسر وعموم البلوى»، ثم أفردوا كلمة «العسر» بتعريف، وكلمة «البلوى» بتعريف آخر.

مع وجود الارتباط الواضح بينهما من خلال تلك التعريفات[2].

---

(١) انظر ـ مثلاً ـ: المقدمات الممهدات (٢/ ١٧٦)، والمغني (٦/ ٣٨٥)، والمجموع المذهب في قواعد المذهب (١/ ٣٦٦ ـ ٣٧٤)، والمنثور في القواعد (٢/ ٢٤ ـ ٢٦)، والأشباه والنظائر لابن الملقّن (٢/ ٣٤٦ ـ ٣٤٨)، وكتاب القواعد (١/ ٣٢٤ ـ ٣٣٢)، ومختصر من قواعد العلائي وكلام الإسنوي (١/ ٢٧٩، ٢٩٣ ـ ٢٩٦)، و(٢/ ٤١٠ ـ ٤١٢)، وفتح القدير (٦/ ٢٨٢ ـ ٢٨٣، ٢٨٥)، والأشباه والنظائر للسيوطي (١٦٤ ـ ١٦٧)، والأشباه والنظائر لابن نجيم (٨٨ ـ ٩٠)، ونهاية المحتاج (٥/ ٢٤٥، ٢٦٢، ٤٦٥).

(٢) الذي يظهر أنّ «العسر» بمعنييه ـ عسر الاحتراز وعسر الاستغناء ـ يمثّل جزءاً من حقيقة عموم البلوى عند الفقهاء، فإذا تحقّق أحد هذين المعنيين بتحقق أحد أسباب عموم البلوى، حكمنا عند ذلك بتحقق عموم البلوى، ولذلك فلا داعي إلى التفريق بين العسر وعموم البلوى في التعريف، إلاّ إذا كان ذلك التفريق في مجال التعريف اللغوي فحسب، ويؤيّد عدم التفريق أنّ بعض المتقدّمين من الفقهاء لم يفرّقوا بينهما في الأمثلة، وإن فرّقوا=

= بينهما في العنوان، فانظر ـ مثلاً ـ الأشباه والنظائر للسيوطي (١٦٤ ـ ١٦٧)، والأشباه والنظائر لابن نجيم (٨٥ ـ ٩٠).
وهكذا فعل بعض المتأخرين أيضاً، فقد فرّقوا في العنوان والتعريف، ولم يفرّقوا في الأمثلة، بل إنّهم عادوا في تعريفاتهم لموضوع عموم البلوى، وجعلوا «العسر» بمعنييه قيداً في التعريف، مما يدلّ على أنه يمثّل جزءاً من حقيقة عموم البلوى، فانظر ـ مثلاً ـ: نظرية الضرورة الشرعية، للدكتور وهبة الزحيلي (١٢٣ ـ ١٣٠)، ورفع الحرج، للدكتور يعقوب الباحسين (٤٣٥ ـ ٤٣٦)، ورفع الحرج، للدكتور صالح بن عبد الله بن حميد (٢٦٢)، والمشقة تجلب التيسير (٢٣٢)، والتحرير في قاعدة المشقّة تجلب التيسير (٨٢ ـ ٨٥).
ومع ذلك فقد ترد بعض الإشكالات التي تدعو إلى التفريق بين العسر وعموم البلوى، ومن ذلك:
أ ـ أنّ «العسر» يحتمل الخصوصية في معناه، بدليل أن لفظه لا يدلّ على الشمول، بخلاف عموم البلوى الذي يحمل في لفظه معنى الشمول، فبينهما نوع من الاختلاف.
إلاّ أنّ هذا الإشكال لا يوجد إلاّ عند النظر إلى لفظهما، أو إلى معناهما اللغوي، وأما بالنظر إلى تطبيقات «العسر وعموم البلوى» الشرعية فيظهر أنّ «العسر» قيد في تعريف عموم البلوى، وسيتّضح هذا من خلال النظر في أمثلة أسباب عموم البلوى، فإنّ عموم البلوى يمثّل حادثة تقع شاملةً للمكلّفين أو لأحوالهم، أو لأحوال المكلّف، بحيث يعسر الاحتراز منها، أو الاستغناء عن العمل بها، فإن العسر قيد في حقيقة عموم البلوى، وبناءً عليه فإنّ احتمال الخصوصية في معنى «العسر» هنا غير متأتّي.
ب ـ قد يقال: إنّ العطف بين لفظي «العسر»، و«عموم البلوى» يقتضي التغاير، مما يدلّ على أن حقيقة كل منهما خلاف الآخر.
ولكن يقال: إنّه قد ثبت أن «العسر» قيد في حقيقة عموم البلوى، فلا تغاير بينهما. وأمّا العطف فقد يكون من باب عطف الشيء على جزء حقيقته؛ لإبراز ذلك الجزء، وبيان أهميته.
جـ ـ قد يقال ـ أيضاً ـ: أنّ التأمّل في الأمثلة التي ذكرها أولئك العلماء ـ وخاصة المتقدمين ـ يتبيّن أنّ منها ما يحمل عسراً فقط، ومنها ما يحمل عموم بلوى فقط، فهناك فرق في التمثيل تبعاً للتفريق في العنوان، وإن لم يصرّح به.
فيقال: لا يُسلَّم أنّ تلك الأمثلة لا تحمل جميعها عسراً، أو لا تحمل جميعها عموم بلوى، فلعل المراد بكونها تحمل عسراً فقط أن الحادثة مختصة بفردٍ معيّنٍ، وبكونها تحمل عموم بلوى فقط أن الحادثة تشمل جميع المكلّفين، أو أكثرهم مما يمكن أن يكون من قبيل: «الشيوع والانتشار»، وهو السبب الثالث من أسباب عموم البلوى، دون اعتبار للعسر، فإن كان هذا هو المراد فإنّ «العسر» الذي يطلق على ما يقع للفرد الواحد يمكن أن يكون من قبيل عموم البلوى، باعتبار شمول الوقوع لعموم أحوال ذلك الفرد. =

وعلى كل حال فقد كانت تلك التعريفات للفظ «عموم البلوى» متقاربةً جدًّا، بل إنّ بعض أصحاب تلك التعريفات قد اعتمد على الآخر، ومن تلك التعريفات:

تعريف الدكتور وهبة الزحيلي، حيث قال: «وعموم البلوى: شيوع البلاء، بحيث يصعب على المرء التخلّص، أو الابتعاد عنه»[1].

وكذا تعريف الدكتور عامر الزيباري، حيث قال: «أمّا عموم البلوى فالمراد به هو: شيوع البلاء بحيث يتعذّر على الإنسان أن يتخلّص، أو يبتعد عنه»[2]. وكما هو ظاهر فهو قريب من تعريف الدكتور وهبة الزحيلي، إلاّ أنّ الدكتور عامر الزيباري لم يصرّح بما يفيد اطّلاعه على ذلك التعريف.

ويقرب من ذلك تعريف صالح اليوسف، حيث قال: «وعموم البلوى هو ما تمسّ الحاجة إليه في عموم الأحوال، وينتشر وقوعه بحيث يعسر الاستغناء، ويعسر الاحتراز عنه إلاّ بمشقّةٍ زائدةٍ»[3].

ويمكن أن نخرج من تلك التعريفات بما يأتي:

١ ـ أنّ تلك التعريفات قد نصّت على تعريف «عموم البلوى»، وقد كانت بالفعل تعريفات لعموم البلوى ما عدا تعريف صالح اليوسف، فقد نَصّ فيه على أن التعريف لعموم البلوى، إلاّ أنه عرف «ما تعمّ به البلوى»، وبينهما فرق قد سبق بيانه.

= وأمّا عموم البلوى الذي يطلق على ما يقع لجميع المكلّفين، أو أكثرهم مما هو من قبيل «الشيوع والانتشار»، فإنّ «العسر» بمعنييه قيدٌ في كونه سبباً لعموم البلوى، وسيتّضح هذا عند الحديث عن أمثلة هذا السبب. ومما يؤيد أن المراد بعموم البلوى هنا الشيوع والانتشار أنّ بعض الباحثين قد قصر عموم البلوى على «الشيوع والانتشار».
انظر ـ مثلاً ـ: رفع الحرج، للدكتور يعقوب الباحسين (٤٣٦)، وأحكام النجاسات (٢/ ٥٦٨).
فحصل أنه لا داعي إلى التفريق بين «العسر»، و«عموم البلوى» ما دام أن أحدهما قيدٌ في حقيقة الآخر.

(١) نظرية الضرورة الشرعية (١٢٣)، وقد نقل عنه هذا التعريف الدكتور يعقوب الباحسين في رفع الحرج (٤٣٥)، وصالح اليوسف في المشقة تجلب التيسير (٢٣٢).
(٢) التحرير في قاعدة المشقّة تجلب التيسير (٨٢).
(٣) المشقّة تجلب التيسير (٢٣٢).

٢ ـ أنّ تلك التعريفات قد جمعت بين المعنى اللغوي وبين حقيقة عموم البلوى عند الفقهاء، فأما المعنى اللغوي فقد تمثّل في شيوع البلاء، أو في انتشار الوقوع. وأمّا حقيقة عموم البلوى عند الفقهاء فقد تمثّلت في عسر الاحتراز، أو صعوبة التخلّص، وفي عسر الاستغناء، أو صعوبة الابتعاد أو تعذّره. وفي هذا تقرير وتلخيص من المتأخرين لما سبق ذكره من الحقائق عن عموم البلوى عند المتقدمين من الفقهاء، ويؤكّد هذا ما ذكره الدكتور صالح بن عبد الله بن حميد حول المقصود من عموم البلوى، حيث قال: «يظهر عموم البلوى في موضعين:

الأوّل: مسيس الحاجة في عموم الأحوال، بحيث يعسر الاستغناء عنه إلاّ بمشقّةٍ زائدةٍ.

الثاني: شيوع الوقوع والتلبّس، بحيث يعسر على المكلّف الاحتراز عنه أو الانفكاك منه إلاّ بمشقّةٍ زائدةٍ»[١].

ثم قال: «ففي الأول ابتلاءٌ بمسيس الحاجة، وفي الثاني ابتلاءٌ بمشقّة الدفع»[٢].

٣ ـ أنّ عسر الاحتراز وعسر الاستغناء قيد في حقيقة عموم البلوى عند الفقهاء، وذلك من قولهم في التعريف: «شيوع البلاء بحيث يعسر...»، أو «وينتشر وقوعه بحيث يعسر...»، وبناءً عليه فإن أسباب عموم البلوى ـ التي سيأتي الحديث عنها ـ إذا وقعت متجرّدةً عن التكليف حصل عندنا ما يسمّى بالوقوع العام، وهو معنى لغوي، فإذا حصل اعتبار التكليف مع وقوع تلك الأسباب نتج عندنا عسر احتراز، أو عسر استغناء

(١) رفع الحرج (٢٦٢).

(٢) المرجع السابق، وقد ذكر الدكتور صالح بن عبد الله بن حميد في موضع آخر أن الغزالي يرى أن الغلبة (العموم) التي تصلح عذراً في الأحكام، ليس المراد بها الغلبة المطلقة، وإنّما يكفي أن يكون الاحتراز، أو الاستغناء عنها فيه مشقّة وصعوبة.
انظر: رفع الحرج (٢٧٤)، وانظر: إحياء علوم الدين (٢/ ٩٣ ـ ٩٨).

بحسب نوع سببه، وعند ذلك نحكم بوجود عموم البلوى الذي يثمر تخفيفاً وتيسيراً عند الفقهاء غالباً، وحاجةً إلى معرفة حكمه تقتضي السؤال عنه واشتهاره عند الأصوليين في الغالب أيضاً.

ومن خلال ما سبق يظهر لي أنّ عموم البلوى يمكن أن يعرّف عند الفقهاء، فيقال فيه: هو شمول وقوع الحادثة للمكلّفين، أو لأحوال المكلّف مع تعلّق التكليف بها، بحيث يعسر الاحتراز منها أو الاستغناء عن العمل بها، إلاّ بمشقّةٍ زائدةٍ تقتضي التيسير والتخفيف.

وبناءً عليه، فإنّ ما تعمّ به البلوى يمكن أن يقال في تعريفه: هو الحادثة التي تقع شاملةً للمكلّفين، أو لأحوال المكلّف مع تعلق التكليف بها، بحيث يعسر الاحتراز منها، أو الاستغناء عن العمل بها إلاّ بمشقّةٍ زائدةٍ تقتضي التيسير والتخفيف.

*** تعريف عموم البلوى في الاصطلاح الشرعي العام:**

إذا أردنا أن نضع تعريفاً شرعياً عاماً لعموم البلوى، فلا بدّ أن نراعي في هذا التعريف ما سبق ذكره في الحقيقة اللغوية والاصطلاحية عند الأصوليين والفقهاء، وذلك لعدم الانفكاك بين الحقيقة اللغوية والاصطلاحية غالباً، ولكون تعريفات الأصوليين أو الفقهاء تمثّل النظرة الشرعية، وتلك النظرة متأثرة بالحقيقة اللغوية، فلا انفكاك بينهما إذاً، وبناءً على ذلك فيمكن أن نقولَ في تعريف «عموم البلوى»: هو شمول وقوع الحادثة، مع تعلّق التكليف بها، بحيث يعسر احتراز المكلّفين أو المكلّف منها، أو استغناء المكلفين أو المكلف عن العمل بها إلا بمشقةٍ زائدةٍ تقتضي التيسير والتخفيف، أو يحتاج جميع المكلفين، أو كثيرٌ منهم إلى معرفة حكمها مما يقتضي كثرة السؤال عنه واشتهاره.

وبناءً عليه، فيمكن أن يقال في تعريف ما تعم به البلوى: هو الحادثة التي تقع شاملةً مع تعلّق التكليف بها، بحيث يعسر احتراز المكلفين أو المكلف منها، أو استغناء المكلفين أو المكلف عن العمل بها إلا بمشقةٍ

زائدةٍ تقتضي التيسير والتخفيف، أو يحتاج جميع المكلفين، أو كثيرٌ منهم إلى معرفة حكمها مما يقتضي كثرة السؤال عنه واشتهاره.

*** شرح التعريف:**

من خلال التعريف السابق يتبيّن ما يأتي:

أ ـ أنّ لفظ «الشمول» معنى لغوي، وكذا لفظ «وقوع الحادثة»، فهو يشير إلى معنى كلمة «البلوى» في اللغة[1]، وهذه الحادثة هي المراد بما تعمّ به البلوى، وقد تكون هذه الحادثة فعلاً كالبول والصلاة ونحوهما، وقد تكون حالاً كالنوم ونحوه، وجميعها توصف بشمول الوقوع[2].

ب ـ أنّ عموم البلوى قد يعرض لجميع المكلّفين، أو لطائفةٍ كثيرةٍ منهم، وقد يعرض للمكلّف الواحد، وهذا يعود إلى كيفية وقوع سبب عموم البلوى، فقد يقع لجميع المكلّفين في حالٍ واحدةٍ، أو في جميع أو عموم أحوالهم، ومثله لطائفةٍ كثيرةٍ منهم.

أمّا وقوعه للمكلّف الواحد فالذي يدلّ عليه التعريف أنّه لا بدّ أن يكون الوقوع أو البلوى في جميع أو عموم أحواله، فهنا يتحقّق شمول الوقوع بالنسبة للمكلّف الواحد، فخرج من التعريف صورة وقوع الحادثة للمكلّف الواحد في حالٍ واحدةٍ، حتى وإن تضمّنت حاجة إلى معرفة الحكم أو عسر احتراز أو استغناء.

فحصل أنّ صور عموم البلوى تتمثّل فيما يأتي:

١ ـ وقوع الحادثة لجميع المكلّفين، أو لطائفةٍ كثيرةٍ منهم في جميع أو عموم أحوالهم.

٢ ـ وقوع الحادثة لجميع المكلّفين، أو لطائفةٍ كثيرةٍ منهم في حالٍ واحدةٍ.

---

(١) انظر ص(٤٠) من هذا البحث.

(٢) انظر: التحرير (٣٥٠)، والتقرير والتحبير (٢/ ٢٩٧)، وتيسير التحرير (٣/ ١١٤).

٣ ـ وقوع الحادثة للمكلّف الواحد في جميع أو عموم أحواله.

وسيأتي توضيح تلك الصور في الأمثلة الوارد ذكرها في أسباب عموم البلوى.

وبالنظر فيما سبق في تعريفات الأصوليين اتَّضح أن الحاجة إلى معرفة الحكم لا بدّ أن تكون عامة، حتى تؤثر في انتشار الحكم واشتهاره.

جـ ـ أن عموم الحاجة ـ كما سبق بيانه ـ هو أن تكون شاملةً لجميع المكلّفين، أو لكثيرٍ منهم، ولذلك فإنّ الصورتين: الأولى والثانية مما سبق بيانه لصور عموم البلوى تحقّقان عموم الحاجة هنا. وأمّا الصورة الثالثة فهي وإن أثرت في وجود الحاجة إلى معرفة الحكم، إلاّ أنّها ليست عامة، حتى تؤثر في انتشار الحكم واشتهاره.

د ـ تبيّن مما سبق أنّ عموم البلوى قد يتعلّق الحكم به بالمكلّفين، وقد يتعلّق بالأحوال، وهذه الأحوال قد يكون وقوعها في صورة فعل أو حال، كما سبق التمثيل لهما.

على أن تقدير الشمول أو العموم في الأفراد أو الأحوال ـ حتى يحكم بوقوع عموم البلوى ـ يرجع في ضبطه إلى أسباب عموم البلوى الآتي الحديث عنها، فإنّ تحقّق السبب مؤذِنٌ بتحقق الشمول أو العموم.

هـ ـ تخصيص وقوع عموم البلوى بأنه للمكلّفين؛ لأن خلاصة البحث في هذا الموضوع إثبات التكليف أو نفيه في الحادثة المبتلى بها، وذلك مخصوص بالمكلفين دون ما عداهم.

وأما تعلّق التكليف بالحادثة التي تعمّ بها البلوى فهو أمر لا بدّ منه؛ إذ إنّ التكليف مع شمول وقوع الحادثة هو المؤثر في إيجاد الحاجة إلى معرفة الحكم، وفي عسر الاحتراز أو الاستغناء، فمع عدم وجود التكليف بأن يكون هناك شمول لوقوع الحادثة فقط، فإن الحاجة إلى معرفة الحكم لا توجد، وكذا عسر الاحتراز أو الاستغناء الداعي إلى التيسير في هذا التكليف، ولهذا فإن القرافي فسَّر ما تعمّ به البلوى بما يفيد شمول الوقوع مع التكليف بالحكم، حيث قال: «إذا كانت الفتوى مما تعمّ بها البلوى بأن

كان سببها عاماً، كدم البراغيث، وطين المطر والفصادة، وكونها تنقص الطهارة، ونحو ذلك...»[1].

فقد فسَّر «ما تعمّ به البلوى» بما يفيد الوقوع العام لبعض الحوادث مع التكليف بالحكم، وهو اعتبارها ناقضةً للطهارة.

ولذلك فإنّه إذا أُطلق على حادثةٍ أنّها مما تعمّ به البلوى، ولا تعلق للتكليف بها، كان ذلك الإطلاق توسّعاً وتجوّزاً، بناءً على الاعتبار اللغوي.

---

(١) شرح تنقيح الفصول (٣٣٢).

الفصل الثاني

الأسباب العامة لعموم البلوى

لقد سبق توضيح حقيقة عموم البلوى من خلال تعريفيه: اللغوي والاصطلاحي، ومع ذلك فإنّ هذا الموضوع يحتاج إلى مزيد بيانٍ وضبطٍ، ولذا فإنّ الحديث في الفصلين: الثاني والثالث من هذا الباب سيكون في: «أسباب عموم البلوى»، وقبل الخوض في الحديث عن تلك الأسباب لا بدّ من التنبيه على عدة أمورٍ:

الأمر الأول: أنّ تلك الأسباب ـ سواء أكانت عامّةً أم خاصةً ـ لم أقف على مَنْ نَصَّ عليها من المتقدمين، وإن كانوا يشيرون إلى بعضها معلّلين به بعد ذكر بعض الأمثلة لموضوع عموم البلوى، دون النصّ على أنّه «سبب» من أسباب عموم البلوى[1].

وأمّا المتأخرون فسار بعضهم على نهج المتقدمين، وبعضهم ـ وأقصد مَنْ كَتَبَ في موضوعاتٍ تتعلّق بالقواعد الفقهية ـ قد نَصَّ على مجمل تلك الأسباب، وإنْ لم ينصّ عليها جميعاً، ولعلّ أوّل مَنْ أشار إلى تلك الأسباب ـ فيما أعلم ـ الدكتور يعقوب الباحسين، إلاّ أنّه لم يحدّد علاقتها بموضوع عموم البلوى، وقد تنوّعت عبارته عند الإشارة إليها، فمرةً جعلها ضوابط فقال: «ولم يحدّد لهذا السبب ضابط معيّن»[2]، ومرةً جعلها أسباباً فقال: «ولكن يمكن القول: إنّ سبب العسر وعموم البلوى متأتٍ من سببٍ آخر أيضاً هو الحاجة والضرورة»[3]، ومرةً جعلها أموراً يتحقّق بها عموم

(١) سيأتي مزيد بيان لذلك عند الحديث عن كلّ سببٍ على حدة.
(٢) رفع الحرج (٤٣٦).
(٣) المرجع السابق.

البلوى فقال: «على أنه من الممكن ـ ولو بشيءٍ تقريبيّ ـ أن نجمل من خلال استقراء الأمثلة، وما مَرّ من عوارض الأهلية وغيرها ما يتحقّق به ذلك السبب المخفِّف في أمورٍ منها...»[1].

وأمّا الدكتور صالح بن عبد الله بن حميد فقد نَصَّ على بعضها، إلاّ أنه جعلها في صورة «الضابط في عموم البلوى»[2]، ومثله ـ أيضاً ـ فعل الدكتور عامر الزيباري[3].

الأمر الثاني: رأيت تقسيم هذه الأسباب إلى عامةٍ وخاصةٍ، ولم أَرَ مَنْ قَسَّمَ هذا التقسيم، فهو اجتهادٌ مني بعد أن نظرت في مجمل تلك الأسباب، فظهر لي أن بعضها فيه نوع عموم، وبعضها الآخر فيه نوع خصوص.

وبيان ذلك: أنه قد سبق أنّ الحكم بعموم البلوى قد يكون بالنظر إلى الفعل، أو الحال وكثرة وقوعهما[4].

والفعل كالصلاة والبول ونحوهما، وهذا هو المقصود عند القول: إنّ من أسباب عموم البلوى ما يتعلّق بالفعل، أو يرجع إليه.

وأمّا الحال فقد يكون وصفاً عارضاً للمكلّف، متعلّقاً بذاته، لا ينفكّ عنه إذا عرض له، ومنه كبر السنّ ونحوه، وقد يكون الحال وصفاً عارضاً للمكلّف، متعلّقاً بذاته، وقد ينفكّ عنه، كالنوم والحيض ونحوهما.

وهذا هو المقصود عند القول: إنّ من أسباب عموم البلوى ما يتّصل بوصفٍ متعلّقٍ بالمكلّف، أو يرجع إليه.

وقد يكون الحال وصفاً عارضاً للمكلّف، ولا يتعلّق بذاته كالمطر ونحوه. وهذا هو المقصود عند القول: إنّ من أسباب عموم البلوى ما يتعلّق بالأحوال، أو يرجع إليها.

---

(١) رفع الحرج (٤٣٦).

(٢) المرجع السابق (٢٧٤).

(٣) انظر: التحرير في قاعدة المشقة تجلب التيسير (٨٣).

(٤) انظر ص(٦٢) من هذا البحث.

وبالنظر فيما ذكره العلماء والباحثون من إشارة إلى أسباب عموم البلوى، أو تصريح بها وجدت أنّ من تلك الأسباب ما يمكن أن يكون جامعاً لأمثلةٍ تتنوّعَ في كونها تتعلّق بفعل صادرٍ من المكلّف، وبأحواله السابقة أو ببعضها، فجعلت تلك الأسباب عامةً لهذا الاعتبار، فمن ذلك مثلاً أنّ «صعوبة الشيء وعسر التخلّص منه» يعتبر سبباً عاماً لعموم البلوى؛ إذ يجمع تحته أمثلةً متنوّعةً في تعلّقها، فملابسة طين الشوارع مثلاً يتعلّق بالأحوال؛ إذ إنّه يعتبر وصفاً عارضاً للمكلّف ولا يتعلّق بذاته، وهو مثالٌ على هذا السبب، وكذا وضع اليد على الرأس من المحرم مثلاً يتعلّق بالفعل، وهو من قبيل هذا السبب، وكذا الخطأ في الاجتهاد مثلاً مما يتعلّق بالمكلّف؛ إذ إنّه يعتبر وصفاً عارضاً للمكلّف متعلّقاً بذاته وقد ينفكّ عنه، وهو من قبيل هذا السبب. ومثل ذلك جارٍ في سائر الأسباب العامّة، فالحكم بكونها عامةً منظورٌ فيه إلى تنوّع الحوادث المندرجة تحت كلّ سببٍ من جهة أنّ منها ما يتعلّق بالفعل الصادر من المكلّف، ومنها ما يتعلّق بوصف متعلّق بالمكلّف، ومنها ما يتعلّق بحال عارضةٍ لا تتعلّق بذاته.

كما وجدت أنّ من تلك الأسباب ما لا يكون جامعاً لأمثلةٍ تتنوّع في متعلّقها، حيث إنّها تختص في تعلّقها بأمرٍ من الأمور السابقة. التي يكون الحكم بعموم البلوى بالنظر إليها، وهي الفعل والأحوال، وبناءً عليه فإنّ خصوص تعلّقها يلزم منه خصوص مسمّاها بفعل أو وصفٍ أو حالٍ معيّنة، فلا يمكن أن تدخل تلك الأسباب الخاصة في معنًى من معاني الأسباب العامة، فجعلت تلك الأسباب خاصةً لهذا الاعتبار، وسيأتي بيان كيفية تعلّقها بتلك الأمور عند الحديث عن الأسباب الخاصة في الفصل الثالث من هذا الباب.

الأمر الثالث: أنّ الأسباب العامة جاءت الإشارة إليها عند المتقدمين، وجاء النصّ عليها عند المتأخرين، كما سبق بيان كيفية ورودها في الأمر الأول.

وأمّا الأسباب الخاصة فلم أقف على مَنْ صَرَّحَ بذكرها نصًّا في

موضوع بحثنا، سواء أكان من المتقدمين أم من المتأخرين، إلاّ أنّ أمثلتها غالباً ما تكون مبسوطةً عند الحديث عن قاعدة «المشقّة تجلب التيسير»، ثم إنّه في أثناء دراسة مقرّر القواعد الفقهية في السنة المنهجية لمرحلة الماجستير على يد الدكتور يعقوب الباحسين توجّه النظر أكثر إلى تلك الأسباب، وإن كان فضيلة الدكتور لم يصرّح بذلك التقسيم، إلاّ أنّه صرّح بدخول تلك الأسباب ـ أعني الخاصة ـ تحت ما يسمّى بالعسر وعموم البلوى، وبالمقارنة بين هذا، وما بسطه العلماء من أمثلة لتلك الأسباب في كتب القواعد الفقهية تأكّد لي النظر السابق، ثم كان ذلك التقسيم.

الأمر الرابع: بناءً على ما سبق فقد حاولت أن تكون تلك الأسباب مقرَّرةً وموضِّحةً لما سبق ذكره في التعريف الاصطلاحي، وأخصّ الاصطلاح الشرعي العام، وبالرجوع إلى ذلك التعريف نجده يعتمد الوقوع العام للحادثة بالنسبة للمكلّفين، وكل واحدٍ من أسباب عموم البلوى ينتج ذلك الوقوع العام للحادثة، فإذا اعتبرنا التكليف في حال وقوع أحد تلك الأسباب خلص لنا وقوع أحد أمرين:

أحدهما: عسر الاحتراز أو تعذّره، وهو مختصٌ ـ في الغالب ـ بما ليس للمكلف فيه اختيار.

والثاني: عسر الاستغناء أو تعذّره، وهو مختصٌ ـ في الغالب أيضاً ـ بما كان له فيه اختيار.

وعند ذلك نجزم بتحقق ما يسمّى بعموم البلوى، فإن كان بحثه من ناحية ما يتضمّنه من مشقّةٍ وشدّةٍ جالبةٍ للتيسير، فهذا محلّ بحثه في كتب القواعد والفروع الفقهية غالباً، وإنْ كان بحثه من ناحية ما يتضمّنه من حاجةٍ إلى معرفة حكم الحادثة تقتضي حينئذٍ السؤال والانتشار لذلك الحكم، فمحلّ بحثه في كتب الأصول في الغالب.

الأمر الخامس: أنّ القارئ قد يلحظ التشابه بين بعض الأمثلة التي تذكر لأسباب عموم البلوى، بحيث إنّ بعضها يمكن أن يكون داخلاً تحت

أكثر من سببٍ واحدٍ، وذلك بالنظر إليه من جهاتٍ متعدّدةٍ، وهذا أمر قد لا يخلو منه ما كان مثل هذا الموضوع، ثم إنّ أمر إدخال بعض الأمثلة تحت سبب أو آخر هو مجال اجتهاد، ومجال اختلاف وجهات النظر فيه وارد، فلينتبه إلى ذلك.

ولعلّ الأمر المهمّ هو الحكم بتحقق عموم البلوى بناءً على تحقّق سببه، بغضّ النظر عن دخول هذا المثال تحت هذا السبب أو ذاك.

الأمر السادس: لما كانت الأسباب ـ سواء العامة أو الخاصة ـ ينبني عليها الحكم بتحقّق عموم البلوى، فقد استدعى المقام توضيح حقيقة تلك الأسباب، ثم بيان كيفية تحقيقها لعموم البلوى.

وحتى يكون الكلام فيها مرتّباً كان لا بدّ من رسم منهجٍ لبحث هذه الأسباب، والغالب في هذا المنهج أن يلتزم فيه ما يأتي:

١ ـ بيان المراد من لفظ السبب.

٢ ـ ضرب بعض الأمثلة من واقع الفروع الفقهية لكلّ سبب.

٣ ـ بيان وجه تحقيق السبب لعموم البلوى.

٤ ـ بيان الأمور التي يضبط بها كون السبب من قبيل أسباب عموم البلوى.

٥ ـ بيان الفرق بين بعض الأسباب التي يحتمل وقوع التشابه بينها.

إضافةً إلى ذلك، فقد توجد بعض الأمور التي يستدعي البحث ذكرها في أحد الأسباب دون غيره؛ لاختصاصها بذلك السبب دون ما عداه.

المبحث الأوّل

صعوبة الشيء وعسر التخلّص منه

ومعنى ذلك: تضمّن الفعل الذي ارتبط به التكليف أمراً يصعبُ دفعه والتخلّص منه؛ للقيام بالفعل المكلّف به، مما يقتضي عدم اعتبار ذلك الأمر في التكليف بذلك الفعل.

وهذا السبب يمثّل أحد أهمّ الأسباب التي تؤثر في إيجاد ما يُسمّى بعسر الاحتراز، بل ربّما كان أبرز تلك الأسباب.

ويجدر التنبيه هنا إلى أنّ ألفاظ العلماء قد اختلفت في التعبير عن هذا السبب، ومن خلال النظر في الفروع الفقهية التي ذكروها حول هذا السبب، وجدت أنّهم قد يعبّرون عنه بما لا يمكن الاحتراز أو التحرّز عنه[(١)]، أو بما يعسر أو يشقّ الاحتراز عنه[(٢)]، أو بما يشقّ الانفكاك منه، أو التباعد عنه[(٣)]، أو بما يشقّ أو بما لا يمكن التحفّظ منه[(٤)]، أو بما لا يمكن أو بما لا يستطاع الامتناع عنه[(٥)]،

---

(١) انظر: المنتقى (١/ ٦٤)، وبدائع الصنائع (١/ ٧٩)، والاختيار لتعليل المختار (١/ ٣٤)، والمنثور في القواعد (٣/ ١٧٠)، والإنصاف (١/ ٣٣٨)، والأشباه والنظائر لابن نجيم (٨٦).

(٢) انظر: الأشباه والنظائر لابن السبكي (١/ ٤٩)، والإنصاف (١/ ٣٣)، ومواهب الجليل (١/ ١٥٤)، ومغني المحتاج (١/ ٨١)، ونهاية المحتاج (١/ ٧١، ٧٣، ٧٤)، وحاشية الدسوقي (١/ ٧١، ٧٣).

(٣) انظر: حاشية الدسوقي (١/ ٧١).

(٤) انظر: المحلّى (١/ ٢٢١، ٢٥٤)، والمجموع (٣/ ١٣٥).

(٥) انظر: المبسوط (١/ ٣٣، ٤٦، ٨٦)، و(١١/ ١٠٩، ١١٠، ٢٢٤، ٢٥١، ٢٥٢)، و(١٦/ ١٠، ١٦، ١٧). وقد استنبط علي بن أحمد الندوي من ذلك قاعدة، فقال: «ما لا يمكن التحرّز عنه يكون عفواً، أو ما لا يستطاع الامتناع عنه فهو عفو». انظر: القواعد=

أو بما لا قدرة في الانفكاك عنه[1].

والناظر في أمثلة هذا السبب يجد أنّها واقعةٌ في غالب أبواب الفقه، ومن أمثلة هذا السبب ما يأتي:

١ ـ أنّ طين الشوارع مما يصعب ويعسر التخلّص منه، والاحتراز عنه في ملابسته لثياب المكلّفين، وذلك الطين يتضمّن في الغالب النجاسة، ومع ذلك يعفى عنه، فتصحّ الصلاة معه[2].

٢ ـ أنّ المكث أو الطين أو الطحلب[3] المتّصل بالماء، كل ذلك مما يصعب ويعسر صون الماء عنه، فيحكم بطهارة ذلك الماء، وإنْ تغيّر بتلك الأشياء[4].

٣ ـ إذا دخل إلى حلق الصائم ذباب، أو بعوض، أو غبار طريق، أو غربلة دقيق، أو دخان، أو نحو ذلك مما يعسر التحرّز عنه فإنّه لا يفطر به[5].

٤ ـ إنّ تغطية الرأس محظور على المحرم، إلاّ أنّ وضع اليد على الرأس مما يعسر على المحرم الاحتراز منه، فلذلك عفي عنه[6].

٥ ـ أنّ الأضحية إنْ أصابها عيبٌ من العيوب التي تمنع إجزاءها في اضطرابها حين إضجاعها للذبح، وذَبَحها في مكانها، فإنّها تجزؤه؛ لأنّ هذا لا يستطاع الامتناع عنه، فقد تنقلب السكين من يده، فتصيب عينها، فيجعل ذلك عفواً؛ لدفع الحرج[7].

= والضوابط المستخلصة من التحرير (٤٥٦ ـ ٤٦٠).

(١) انظر: الموافقات (٢/ ١٢٣، ١٢٤).

(٢) انظر: المنتقى (١/ ٦٤)، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٢١/ ٧٨، ٧٩)، والأشباه والنظائر للسيوطي (١٦٤)، والأشباه والنظائر لابن نجيم (٨٥).

(٣) المقصود بالطحلب شيء أخضر لزج يخلق في الماء ويعلوه. انظر: المصباح المنير (٢/ ٤٣٧).

(٤) انظر: المغني (١/ ٢٢، ٢٣)، والأشباه والنظائر للسيوطي (١٧٥).

(٥) انظر: الإفصاح (١/ ١٦٩)، ورد المحتار على الدر المختار (٢/ ٩٧، ٩٨).

(٦) انظر: المنثور في القواعد (٣/ ١٧٠).

(٧) انظر: المبسوط (١٢/ ١٧).

٦ ـ أنّ بيع البيض والرمّان والبطيخ والفستق والبندق في قشرها يتضمّن غرراً؛ لأنّ ما بداخلها لا يُرى، فلا يُعرف هل هو صحيح، أو فاسد، ولو قيل: بفتح هذه الأشياء، أو ما كان مثلها لترتّب على ذلك فسادها، فيعفى عن ذلك الغرر عند بيعها؛ لعسر الاحتراز منه(١).

٧ ـ أنّ الأخذ بالظنّ بالنسبة للمجتهدين يعسر الاحتراز منه؛ لعسر الوصول إلى اليقين، فيكتفى في حقّهم بالظنّ(٢).

٨ ـ أنّ الخطأ في الاجتهاد يتعذّر الاحتراز منه، فلذلك عفي عن إثم الخطأ فيه(٣). إلى غير ذلك من الأمثلة.

ومع ذلك فلم يقتصر أثر هذا السبب على ضبط الفروع الفقهية فحسب، بل امتدّ أثره ليشمل ضبط بعض أسباب المشقّة الموجبة للتيسير، ومن ذلك أثره في ضبط الجهل، كما سيأتي بيانه في الباب الثالث عند الحديث عن «صلة عموم البلوى بقاعدة المشقّة تجلب التيسير».

والذي يظهر أنّ العموم في هذا السبب له ثلاث حالات:

الحالة الأولى: أن يكون صعوبة الشيء وعسر التخلّص منه واقعاً لجميع المكلّفين، أو أكثرهم في حالٍ واحدةٍ، أو في عموم أحوالهم، ويمكن أن يتصوّر هذا في المثال الأول المتعلّق بطين الشوارع، فإنّه قد يقع لهم في حالٍ واحدةٍ أو نحوها، وقد يعمّ جميع أحوالهم، ويتصوّر هذا بشكل أكبر في البلاد التي يكون المطر فيها متواصلاً طوال أيّام السنة، أو أغلبها.

الحالة الثانية: أن يكون هذا السبب واقعاً لطائفة من المكلّفين في غالب أحوالهم، أو بعضها كما في المثالين: السابع والثامن، المتعلّقين بالأخذ بالظنّ والخطأ في الاجتهاد بالنسبة للمجتهدين.

---

(١) انظر: قواعد الأحكام (٣٧٦)، والمجموع المذهب في قواعد المذهب (١/ ٣٦٥)، وكتاب القواعد (١/ ٣٢٣).

(٢) المجموع المذهب في قواعد المذهب (١/ ٣٧٠)، والأشباه والنظائر للسيوطي (١٦٤).

(٣) انظر: المرجعين السابقين.

الحالة الثالثة: أن يكون هذا السبب ـ أيضاً ـ واقعاً للمكلّف الواحد عاماً لأحواله، أو غالبها كما في المثال الثالث، فإن الطحّان مثلاً يتعرض لما يتطاير من غربلة الدقيق، فيدخل إلى حلقه وهو صائم، ويتعذّر احترازه منه، وهذا أمر عام، أو يحتمل أن يعمّ جميع أحواله أو غالبها.

ومن هذا نخلص إلى أن صعوبة الشيء وعسر التخلّص منه يعتبر من أسباب عموم البلوى، ووجه ذلك أنّ عسر التخلّص أو الاحتراز قد يكون عاماً للمكلّفين في حالٍ واحدةٍ، فيكون وجه العموم فيه بالنظر إلى شموله جميع المكلّفين أو أكثرهم، أو لطائفةٍ منهم.

وقد يكون عسر التخلّص أو الاحتراز عاماً للمكلّفين في عموم أحوالهم، فيكون وجه العموم فيه بالنظر إلى شموله للمكلّفين وشموله لأحوالهم.

وقد يكون عسر التخلّص أو الاحتراز عاماً للمكلّف ـ أي: شاملاً لأحواله ـ فيكون وجه العموم فيه بالنظر إلى شموله لأحوال المكلّف، فتبيّن أن صعوبة الشيء وعسر التخلّص منه سبب لعموم البلوى.

ومما يؤكّد إفادة هذا السبب للعموم أنّ أبا إسحاق الشاطبي[١] عندما جاء إلى بيان المراد من قول ابن العربي[٢]: «إذا كان الحرج في نازلةٍ عاماً

---

(١) هو أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، الشهير بالشاطبي، من أهل غرناطة، أصولي حافظ، من أئمة المالكية. له مؤلفات منها: الموافقات في أصول الفقه، والاعتصام، والمجالس شرح به كتاب البيوع من صحيح البخاري، وغيرها. وكانت وفاته عام ٧٩٠هـ.
انظر: نيل الابتهاج بهامش الديباج المذهب (٤٦ ـ ٤٩)، وذيل وفيات الأعيان (١/ ١٨٢)، وشجرة النور الزكية (٢٣١).

(٢) هو أبو بكر محمد بن عبد الله بن محمد المعافري الإشبيلي، المعروف بابن العربي، ولد في إشبيلية عام ٤٦٨هـ، وهو أحد علماء المالكية، ومن حفّاظ الحديث. له مؤلفات منها: أحكام القرآن، وعارضة الأحوذي في شرح سنن الترمذي، والقبس في شرح موطأ مالك بن أنس، والمحصول في أصول الفقه، وغيرها. وكانت وفاته قرب فاس عام ٥٤٣هـ، وبها دفن.

في الناس، فإنّه يسقط، وإذا كان خاصاً لم يعتبر عندنا، وفي بعض أصول الشافعي اعتباره»[١]، جعل تفسيرَ الحرج العام بأنه الذي لا قدرة للإنسان في الانفكاك عنه غالباً أقربَ ما يحمل عليه كلام ابن العربي، وأنّ الحرج الخاص ما كان في قدرة الإنسان الانفكاك عنه غالباً[٢].

ومما مثّل به للحرج العام التغيّر اللاحق للماء بما لا ينفكّ عنه غالباً، كالتراب والطحلب ونحوهما. وللحرج الخاص بما إذا كان التغيّر خاصاً ببعض المياه، كتغيّر ماءٍ معيّنٍ بتفتّت الأوراق فيه[٣].

فتفسير الشاطبي للحرج العام يدلّ على أن صعوبة الشيء وعسر التخلّص منه تمثّل هذا العموم، وما ذكره من مثالٍ للحرج العام يدلّ على أنّ عموم صعوبة الشيء وعسر التخلّص منه يتحقّق في حال عمومه للمكلّفين في عموم أحوالهم، وكذا في حال عمومه لأحوال المكلّف، ويؤكّد هذا ما ذكره الدكتور يعقوب الباحسين بعد ذكره لرأي الشاطبي في عموم الحرج وخصوصه، حيث قال: «فالفرق بين هذين النوعين عند الشاطبي هو في القدرة على الانفكاك أو عدمها، والذي يفهم من ذلك أنّ الحرج العام قد يشمل الناس كافّة، كما في حال الماء المتغيّر بالتراب والطحلب، وقد يكون متناولاً لفردٍ واحدٍ، كما في حالة مَنْ قال: كلّ امرأةٍ أتزوّجها فهي طالق، وحينئذٍ يكون عموم الحرج في هذه الحالة متأتّياً من أن الفرد لا يستطيع التمتّع بحياةٍ زوجيةٍ مع أيّة امرأةٍ حرةٍ أو أمةٍ، في بلده أو بلد آخر»[٤]، إلاّ أنّ تفسير الشاطبي للحرج العام لا يدخل فيه حالتان:

الحالة الأولى: صعوبة الشيء وعسر التخلّص منه للمكلّف الواحد في حالٍ واحدةٍ.

= انظر: الصلة (١/٥٥٨، ٥٥٩)، ووفيات الأعيان (٤/٢٩٦، ٢٩٧)، والديباج المذهب (٢٨٢ ـ ٢٨٤)، وطبقات المفسرين (٩٠، ٩١).

(١) أحكام القرآن (٣/ ١٢٩٤).

(٢) انظر: الموافقات (٢/١٢٣).

(٣) انظر: المرجع السابق.

(٤) رفع الحرج (٥٥).

الحالة الثانية: صعوبة الشيء وعسر التخلّص منه لعموم المكلّفين في حالٍ واحدةٍ.

فإنّ هاتين الحالتين يظهر أنّهما ليستا من قبيل الحرج العام، الذي أشار الشاطبي إلى اعتباره في التخفيف في كلام ابن العربي؛ إذ يفهم من تفسير الشاطبي أن الحكم بعموم الحرج يرجع إلى النظر في عموم الأحوال التي يوجد فيها الحرج، بالنسبة للمكلّفين أو للمكلّف على حدٍ سواء، دون النظر إلى عموم المكلّفين أو خصوصهم في خصوص أحوالهم.

فالحالة الأولى ـ وهي صعوبة الشيء وعسر التخلّص منه للمكلّف الواحد في حالٍ واحدةٍ ـ محل تسليم في عدم اعتبارها من قبيل الحرج الخاص، فلا تدخل في حالات صعوبةَ الشيء وعسر التخلّص منه الذي هو سبب من أسباب عموم البلوى، ويوضّح هذا ما يأتي:

١ ـ أنّ الشاطبي فسّر الحرج الخاص بأنه ما كان في قدرة الإنسان الانفكاك عنه غالباً، والمكلّف يستطيع في الغالب الانفكاك من صعوبة الشيء وعسر التخلّص منه التي تعرض له في حالٍ واحدةٍ.

٢ ـ أنّ المثال الذي ذكره الشاطبي للحرج الخاص يصوّر الحالة الأولى؛ إذ إنّ التغيّر اللاحق بماءٍ خاصٍ معيّنٍ بتفتّت الأوراق أو نحوها فيه إنّما يكون في حالٍ واحدةٍ، ولا تعمّ أحوال المكلّف.

وأمّا الحالة الثانية ـ وهي صعوبة الشيء وعسر التخلّص منه لعموم المكلّفين في حالٍ واحدةٍ ـ فإنّه لما كان عموم الحرج المذكور في كلام ابن العربي منظوراً فيه عند الشاطبي إلى عموم الأحوال، لا عموم الأشخاص، ولما كان عموم البلوى منظوراً فيه إلى حال عموم المشقّة، ولما كان صعوبة الشيء وعسر التخلّص منه أحد أسبابه، كان لا بدّ أن نستظهر مدى خروج الحالة الثانية عن هذا السبب، أو دخولها فيه؛ إذ إنّ الحالة الأولى لا عموم فيها بوجهٍ، لا من جهة الأشخاص، ولا من جهة الأحوال، فتبقى الحالة الثانية التي يأتي العموم فيها من جهة الأشخاص، والتي يفهم من

كلام الشاطبي إخراجها من أن تكون من الحرج العام المعتبر في التخفيف في كلام ابن العربي، ومِنْ ثَمَّ إخراجها من أن تكون من عموم البلوى بعدم اعتبارها من حالات صعوبة الشيء وعسر التخلّص منه.

ومما يدل على أن الشاطبي لا يعتبر جهة العموم في حال عموم الأشخاص، دون عموم الأحوال في عموم الحرج الوارد في كلام ابن العربي ما يأتي:

١ ـ أنّ هذه الحالة لا تدخل في تفسير الحرج العام الذي ارتضاه الشاطبي في كلام ابن العربي، فإنّ عموم المكلّفين بإمكانهم الانفكاك من صعوبة الشيء وعسر التخلّص منه التي تعرض لهم في حالٍ واحدةٍ، وربّما تدخل في تفسيره للحرج الخاص من جهة خصوص الحال فيها، فهي تقع في حالٍ واحدةٍ، ويمكن الانفكاك عنها غالباً.

٢ ـ أنّ جهة العموم في هذه الحالة، وهي المتعلّقة بعموم الأشخاص دون عموم الأحوال لم يرتضِ الشاطبي إدخالها في تفسير الحرج العام الوارد في كلام ابن العربي؛ لأنّ إدخالها في الحرج العام يترتّب عليه أن يكون من الحرج الخاص ما كان متعلّقاً ببعض الأشخاص، أو بشخصٍ واحدٍ، وهذا يصعب التمثيل له في نظر الشاطبي؛ لأن أحكام الشريعة عامّة، ولا يتصوّر أن تكون خاصةً بأشخاص معيّنين، أو بشخص معيّن؛ إذ إنّ الحرج إذا وجد بوجود سببه فإن التخفيف لا يكون إلاّ عاماً، وإن اتّفق أن لا يقع منه في الوجود إلاّ فرد واحد.

ولا يتصوّر الخصوص إلاّ في زمان النبوّة فيما كان من خصوصيات النبي ﷺ، أو فيما خصّ به أحد أصحابه ﵁، كترخيصه لأبي بردة[1] ﵁

---

(١) هو هانئ بن نِيار بن عمرو البلوي، حليف الأنصار، شهد بدراً وما بعدها من المشاهد، وقيل: شهد العقبة الثانية مع السبعين. وكانت وفاته ﵁ في أوّل خلافة معاوية، فقيل: عام ٤١هـ، وقيل: عام ٤٢هـ، وقيل: عام ٤٥هـ.

انظر: الطبقات الكبرى (٣/ ٤٥١، ٤٥٢)، والاستيعاب (٤/ ١٦٠٨، ١٦٠٩)، وتهذيب الأسماء واللغات (٢/ ١٧٨)، وتاريخ الإسلام (٢/ ٢١٠)، والإصابة (١٠/ ٢٣٢)، الترجمة=

بالتضحية بالعناق عن الجذعة[1]، وترخيصه لسلمة بن صخر البياضي[2] رضي الله عنه بأن يطعم كفارته أهله[3]، ونحو ذلك.

= رقم (٨٩٢٧)، وفي باب الكنى (١١/ ٣٤)، الترجمة رقم (١١٦).

(١) أخرج ذلك البخاري عن أنس بن مالك، والبراء بن عازب في كتاب العيدين، باب الأكل يوم النحر، وباب الخطبة بعد العيد، وباب التبكير إلى العيد، وباب كلام الإمام والناس في خطبة العيد. وفي كتاب الأضاحي، باب قول النبي ﷺ لأبي بردة... وباب الذبح بعد الصلاة، وباب مَنْ ذبح قبل الصلاة أعاد.

انظر: صحيح البخاري مع فتح الباري (٢/٥١٩، ٥٢٦، ٥٢٩، ٥٤٦) برقم (٩٥٤)، و(٩٥٥)، و(٩٦٥)، و(٩٦٨)، و(٩٨٣)، و(٩٨٤)، و(١٠/١٥، ٢٢) برقم (٥٥٥٦)، و(٥٥٥٧)، و(٥٥٦٠)، و(٥٥٦١)، و(٥٥٦٣).

وأخرجه مسلم عنهما في كتاب الأضاحي، باب وقتها.

انظر: صحيح مسلم بشرح النووي (١٣/١١٩ ـ ١٢٣) برقم (١٩٦١)، و(١٩٦٢).

والمراد بالعناق: «هي الأنثى من أولاد المعز ما لم يتمّ له سنة». النهاية في غريب الحديث والأثر (٣/ ٣١١).

والمراد بالجذعة من المعز: ما دخل في السنة الثانية، ومن الضأن ما له ستة أشهر ودخل في السابع، وقيل: ما تمّت له سنة. انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر (٢/ ١٢٤)، والمغني (١٣/٣٦٨، ٣٦٩).

(٢) هو سلمة، وقيل: سلمان بن صخر بن سلمان بن الصِّمّة الخزرجي الأنصاري، له حلفٌ في بني بياضة، فقيل له: البياضي، لم يروِ عن النبي ﷺ إلاّ حديثاً واحداً هو الذي معنا هنا، ولم أجد مَنْ أشار إلى تاريخ وفاته رضي الله عنه.

انظر: الاستيعاب (٢/٦٤١، ٦٤٢)، وأسد الغابة (٢/٣٣٧، ٣٣٨)، وتهذيب الأسماء واللغات (١/٢٢٩، ٢٣٠)، والإصابة (٤/٢٣٢)، الترجمة رقم (٣٣٧٩)، وتهذيب الكمال (١١/٢٨٨ ـ ٢٩٠).

(٣) أخرجه الإمام أحمد في مسنده عن سلمة بن صخر (٤/٣٧)، وأخرجه أبو داود عنه في كتاب الطلاق، بابٌ في الظهار.

انظر: سنن أبي داود مع شرحها عون المعبود (٦/ ٢١٣ ـ ٢١٦) برقم (٢٢١٢).

وأخرجه ابن ماجه عنه في كتاب الطلاق، باب الظهار. انظر: سنن ابن ماجه (١/ ٦٦٥) برقم (٢٠٦٢).

وأخرجه الترمذي عنه في أبواب تفسير القرآن عن رسول الله ﷺ، في باب سورة المجادلة.

انظر: جامع الترمذي مع شرحه تحفة الأحوذي (٩/ ١٣٤ ـ ١٣٦)، برقم (٣٥١٧).

وقال الترمذي: «هذا حديثٌ حسنٌ، قال محمد ـ يعني البخاري ـ سليمان بن يسار لم يسمع عندي من سلمة بن صخر». جامع الترمذي مع شرحه تحفة الأحوذي (٩/١٣٦). =

ويمكن أن يتصوّر الخصوص أيضاً في الأشياء التي لا يصحّ القياس عليها، كالتخصيص بزمان معيّن، مثل نهيه ﷺ عن ادّخار لحوم الأضاحي، في زمن الدافة[1]، أو مكانٍ معيّنٍ، مثل تخصيص الكعبة بالاستقبال، والمساجد الثلاثة بما اشتهر من فضلها على سائر المساجد، فإن خصوص الحكم فيما سبق مختص بزمان النبوة، لا فيما بعده، وهو من الأشياء التي لا يصحّ القياس عليها[2].

ويمكن أن تناقش وجهة نظر الشاطبي هنا بما يأتي:

١ ـ أنّه لا يمتنع أن يكون للحرج جهاتٌ متعدّدة يعتبر من خلالها عاماً، ومن تلك الجهات أن يكون وقوعه في جميع الأحوال أو غالبها، سواء أكان لجميع المكلفين أو غالبهم أو لمكلّفٍ واحدٍ، ومنها أن يكون وقوعه لجميع المكلفين أو غالبهم في حالٍ واحدةٍ، فالشاطبي نظر إلى الجهة الأولى، واعتبر عموم الحرج من خلالها، وهذا لا يمنع أن يكون الحرج عاماً بالنظر إلى الجهة الثانية أيضاً، ويؤكّد هذا أن الشاطبي لم ينفِ اعتبار العموم فيها مطلقاً، وإنما أشار إلى أن تصوّره في كلام ابن العربي غير

= وفي إسناده محمد بن إسحاق صاحب المغازي، وهو مختلف فيه.
انظر: تهذيب الكمال (٢٤/ ٤٠٥ ـ ٤٢٤).
وقال المزي: «روى له ـ يعني: سلمة بن صخر ـ أبو داود والترمذي وابن ماجه حديثاً واحداً، وقد وقع لنا بعلوٍ عنه». تهذيب الكمال (١١/ ٢٨٩).
وقال ـ أيضاً ـ: «رواه عنه أبو داود عن عثمان بن أبي شيبة، فوافقناه بعلو». تهذيب الكمال (١١/ ٢٩٠).

(١) أخرج ذلك مسلم من حديث عبد الله بن أبي بكر عن عبد الله بن واقد في كتاب الأضاحي، باب بيان ما كان من النهي عن أكل لحوم الأضاحي بعد ثلاث... انظر: صحيح مسلم بشرح النووي (١٣/ ١٣٩، ١٤٠) برقم (١٩٧١).
والمراد بالدافة: «قومٌ من الأعراب يَرِدون المصر، يريد أنهم قومٌ قدموا المدينة عند الأضحى، فنهاهم عن ادّخار لحوم الأضاحي؛ ليفرقوها ويتصدّقوا بها، فينتفع أولئك القادمون بها». النهاية في غريب الحديث والأثر (٢/ ١٢٤).

(٢) انظر: الموافقات (٢/ ١٢٢).

متأتٍّ[1]، بل أشار إلى أنه قد يكون فيه حرج آخر مع وجود الانفكاك، وإن كان هذا الحرج أخفّ من حال عدم الانفكاك[2].

٢ ـ أنّ ما ذكره الشاطبي من أنّ أحكام الشريعة لا تكون إلاّ عامة محلّ تسليم، فإن التخفيف الحاصل بسبب الحرج لا يكون إلاّ عاماً، ولجميع مَنْ يتحقّق له الحرج الموجب للتخفيف، إلاّ أنّ هناك فرقاً بالنسبة لتحقق الحرج للمكلّفين بين أن يكون شاملاً لهم في وقتٍ واحدٍ، وبين أن لا يشمل إلاّ فرداً واحداً في حالٍ واحدةٍ[3]، فشمول الحكم محلّ تسليم، إلاّ أنه يختلف باختلاف نوع تحقّق سببه بين أن يكون عاماً للمكلفين، وبين أن يختصّ بمكلّفٍ واحدٍ في حالٍ واحدةٍ، وبناءً عليه فإنّ الفرق موجودٌ بين الحالتين السابقتين من حالات هذا السبب، وهما أن يكون صعوبة الشيء وعسر التخلّص منه واقعاً لمكلّفٍ واحدٍ في حالٍ واحدةٍ، أو أن يكون واقعاً لعموم المكلّفين في حالٍ واحدةٍ، ففي الحالة الثانية عمومٌ ينبغي اعتباره، فتكون الحالة الثانية إذاً داخلةً ضمن حالات هذا السبب.

وعلى اعتبار العموم فيها، وأنّه يدخلها ضمن حالات هذا السبب، ومِنْ ثَمَّ يدخلها ضمن الحرج العام، فإنّ التمثيل للحرج الخاص هنا لا يصعب كما يرى الشاطبي، فإنه لو كان في طريق شخصٍ واحدٍ طينٌ مثلاً يصعب عليه التخلّص منه، فإنّه يعتبر حرجاً خاصاً لذلك الشخص، وما ذكره الشاطبي من أمثلةٍ للحرج الخاص، بناءً على ما ذكره من اعتبارٍ للحرج العام محلّ تسليم من حيث خصوص الحكم فيها، إلاّ أنّ وقوع الحرج الخاص وتحقّقه بناءً على الاعتبار الذي ذكره الشاطبي يتصوّر تحقّقه في غير تلك الأمثلة، وفي غير ذلك الزمن، كما مرّ التمثيل له.

وإذا ثبت هذا، فمتى نحكم بأن الحادثة تحمل صعوبةً وعسراً في

---

(١) انظر: المرجع السابق.
(٢) انظر: المرجع السابق (٢/ ١٢٣، ١٢٤).
(٣) انظر: رفع الحرج، للدكتور يعقوب الباحسين (٥٦).

التخلّص، سواء في حقّ عموم المكلّفين في حالٍ واحدةٍ، أو في عموم أحوالهم، أو في حقّ المكلّف الواحد في عموم أحواله؟ وذلك حتى يصحّ القول بأن الحادثة تحمل مشقةً زائدةً عن القدر المعتاد، فتعتبر من قبيل عموم البلوى، باعتبارها أحد أفراد هذا السبب.

والذي يدعو إلى ضبط هذا السبب وغيره من أسباب عموم البلوى أن التلبّس بها لا يرتبط بزمانٍ أو مكانٍ معيّنينِ، أو بأفرادٍ معيّنينَ، أو بأمثلةٍ معيّنةٍ، فكان لازماً الإشارة إلى ما يعين في ضبط هذا السبب.

والذي يظهر من تتّبع ما ذكره العلماء والباحثون حول موضوع «ضبط المشقّة الجالبة للتيسير»، أنّ المشقّة التي ورد بتعيين سببها، أو ضبطه دليل من الشارع، فإنه يتبع فيها ذلك الدليل[1]، وبناءً على ذلك فإنّ صعوبة الشيء وعسر التخلّص منه إن ورد في شأنه دليل من الشارع يعين كونه سبباً، أو يشير إلى كونه سبباً للمشقّة، فإنه يعتبر فيه ذلك التعيين، وذلك كالمثالين: السابع والثامن، فإن تعذّر الاحتراز في الأخذ بالظنّ، أو تعذّر الاحتراز من الخطأ في الاجتهاد قد جاءت الإشارة إلى كونهما سبباً للمشقّة، والتيسير عندهما[2].

---

(١) انظر: رفع الحرج، للدكتور يعقوب الباحسين (٤٣٢).

(٢) ومن الأدلة التي تشير إلى تعذّر الاحتراز في الأخذ بالظنّ حديث أمّ سلمة رضي الله عنها قالتْ: قال رسول الله ﷺ: «إنّكم تختصمون إلَيَّ، ولعلّ بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعضٍ، فأقضي له على نحو ما أسمع منه... الحديث».
أخرجه البخاري في كتاب الشهادات، باب مَنْ أقام البيّنة بعد اليمين، وفي كتاب الحيل، باب حدّثنا محمد بن كثير، وفي كتاب الأحكام، باب موعظة الإمام للخصوم.
انظر: صحيح البخاري مع فتح الباري (٥/ ٣٤٠) برقم (٢٦٨٠)، و(١٢/ ٣٥٥) برقم (٦٩٦٧)، و(١٣/ ١٦٨) برقم (٧١٦٩).
وأخرجه مسلم في كتاب الأقضية، باب الحكم بالظاهر واللحن بالحجّة.
انظر: صحيح مسلم بشرح النووي (١٢/ ٢٤٥) برقم (١٧١٣).
فقد دلّ الحديث على أنّ القضاء بناءً على حجة الخصم، وما يسمع منه قضاءٌ بالظنّ، ومع ذلك عمل به النبي ﷺ؛ لتعذّر الاحتراز منه.
ومن الأدلة التي تشير إلى تعذّر الاحتراز من الخطأ في الاجتهاد حديث عمرو بن=

وأمّا ما لم يرد بشأنه دليل من الشارع يعين كونه سبباً في المشقة، أو يشير إلى ذلك، فإن كان في العبادات فإمّا أن تكون هذه المشقّة لا تنفكّ عنها العبادة غالباً، أي: «لا يمكن تأدية العبادة بدونها»[1]، فهذه المشقّة لا أثر لها في التخفيف، وذلك كمشقّة الحج التي يتعذّر الاحتراز عنها عند تأديته، أو مشقّة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر التي يتعذّر الاحتراز عنها عند القيام به، ونحو ذلك، فلا أثر لمثل هذا في إيجاد المشقّة الجالبة للتيسير[2]؛ لانعدام سبب المشقّة، وهو عموم البلوى بانعدام سببه المعتبر، وهو صعوبة الشيء وعسر التخلّص منه؛ لأن هذه المشقة لو أثرت في التخفيف «لفاتت مصالح العبادات والطاعات في جميع الأوقات، أو في غالب الأوقات، ولفات ما رُتّب عليها من المثوبات...»[3].

أمّا إن كانت المشقة تنفك عنها العبادة غالباً، «أي: أن الحالة الغالبة في العبادات أن تؤدى من دون تحقّق هذه المشقّة معها»[4]، أو كانت المشقة مما يتعلّق بالمعاملات، فإن ضابط صعوبة الشيء وعسر التخلّص منه الذي يؤثر في إيجاد عموم البلوى يعود إلى الاعتماد على أحد أمرين[5]:

= العاص ﷺ أنّه سمع رسول الله ﷺ يقول: «إذا حكم الحاكم فاجتهد، ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم ثم أخطأ فله أجر».
أخرجه البخاري في كتاب الاعتصام بالسنّة، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ.
انظر: صحيح البخاري مع فتح الباري (١٣/ ٣٣٠) رقم (٧٣٥٢).
وأخرجه مسلم في كتاب الأقضية، باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ.
انظر: صحيح مسلم بشرح النووي (١٢/ ٢٥٤، ٢٥٥) برقم (١٧١٦).
فقد دلّ الحديث على العفو عن الخطأ في الاجتهاد، وما ذلك إلا لتعذر الاحتراز منه.

(١) رفع الحرج، للدكتور يعقوب الباحسين (٤٢٤).
(٢) انظر: قواعد الأحكام (٣٧٣)، والمجموع المذهب في قواعد المذهب (١/ ٣٥٧)، والأشباه والنظائر للسيوطي (١٦٨)، والأشباه والنظائر لابن نجيم (٩٠)، ورفع الحرج، للدكتور يعقوب الباحسين (٤٢٤)، والمشقّة تجلب التيسير (١١٧).
(٣) قواعد الأحكام (٣٧٣، ٣٧٤).
(٤) رفع الحرج، للدكتور يعقوب الباحسين (٤٢٤).
(٥) انظر: المرجع السابق (٤٣٢).

الأمر الأول: الرجوع أو الاعتماد على معتاد الناس وعرفهم[1]، فيفوض تقدير صعوبة التخلّص من الشيء وعسره إلى ما تعارف الناس واعتادوا على أن التلبّس به يصعب التخلّص منه أو الاحتراز منه، فيعتبر حينئذٍ داخلاً في هذا السبب، سواء كان وقوعه لعموم المكلّفين أو للمكلّف الواحد.

فمثلاً لا يمكن تحديد أو ضبط قدر معيّن يكون فيه طين الشوارع مما يصعب التخلّص منه ويعسر؛ لاختلاف ذلك باختلاف الأحوال، كالأزمنة والأمكنة، فيفوض تقدير كون طين الشوارع مما يصعب التخلّص منه ويعسر إلى معتاد الناس وعرفهم، فإذا كان في معتادهم وعرفهم أنّ هذا الطين يصعب التخلّص منه ويعسر، اعتبرناه داخلاً في أفراد هذا السبب، وأمّا إن كان في معتادهم وعرفهم تحمّل مثل هذا الطين؛ لكونه لا يعسر الاحتراز منه فلا نعتبره داخلاً في أفراد هذا السبب، والمشقّة فيه غير معتبرة.

الأمر الثاني: إذا لم يكن هناك عرفٌ فيكون ضبطها بالرجوع إلى تقريب المشقّة الحاصلة في صعوبة الشيء وعسر التخلّص منه عن طريق موازنتها بالمشاق المشابهة لها مما اعتبره الشارع في جنسها[2]، فإن كانت المشقة الحاصلة من صعوبة الشيء وعسر التخلّص منه مماثلةً لمشقة اعتبرها الشارع في جنسها، أو أزيد منها، كانت الحادثة المشتملة على هذه المشقة من أفراد هذا السبب. وإن كانت المشقة الحاصلة من صعوبة الشيء وعسر

---

(١) انظر: الموافقات (٢/ ٩١، ٩٢، ٩٤، ١٢٤)، والاعتصام (١/ ٤٠٣ ـ ٤٠٥)، ونظرية الضرورة الشرعية، للدكتور وهبة الزحيلي (٢١٩، ٢٢٠)، ورفع الحرج، للدكتور يعقوب الباحسين (٤٢٧ ـ ٤٢٩)، و(٤٣٢ ـ ٤٣٦)، ورفع الحرج، للدكتور صالح بن عبد الله بن حميد (٢٧٥، ٢٧٦).

(٢) انظر: قواعد الأحكام (٣٧٤، ٣٧٥)، والفروق (١/ ١٢٠)، والمجموع المذهب في قواعد المذهب (١/ ٣٥٩)، والأشباه والنظائر للسيوطي (١٦٨، ١٦٩)، ونظرية الضرورة الشرعية، للدكتور وهبة الزحيلي (٢٠٢، ٢١٤ ـ ٢١٨)، ورفع الحرج، للدكتور يعقوب الباحسين (٤٢٧، ٤٣٢)، والمشقة تجلب التيسير (١١٨)، والتحرير في قاعدة المشقة تجلب التيسير (٥٦، ٥٧).

التخلّص منه أنقص من المشقّة التي اعتبرها الشارع في جنسها لم تعتبر الحادثة المشتملة على هذه المشقة من أفراد هذا السبب.

فمثلاً الاكتفاء برؤية ظاهر الصّبُرة[1]، وأنموذج المتماثل[2]، والاكتفاء في بدو الصلاح في الثمار بظهور مبادئ النضح والحلاوة دون الانتهاء الكامل يوجد فيه غرر، إلاّ أنه يعسر الاحتراز منه، وهو قريب من العسر المعتبر من أفراد هذا السبب فيما سبق بيانه في بيع البيض والرمان والبطيخ في قشرها، وكذا الفستق والبندق في القشرة الدنيا، فيعتبر عسر الاحتراز من الغرر في هذه المسائل من أفراد هذا السبب.

وأما بيع الجوز واللوز في قشريه[3]، وإبهام العدد اليسير من الثياب والعبيد ونحوهم، وبيع الأعيان الغائبة، فهذه يوجد فيها غرر، إلاّ أنه لا يعسر الاحتراز منه، وهو قريب من العسر الذي لم يعتبره الشارع في بيع الملاقيح[4]، والمضامين[5]، وما لا يقدر على تسليمه[6].

فحصل أن العمل بالتقريب والموازنة معتبر في ضبط صعوبة الشيء وعسر التخلّص منه.

---

(١) الصُّبْرة: هي الكومة المجتمعة من الطعام، بلا كيل ولا وزن. انظر: المصباح المنير (١/ ٣٩٢)، والقاموس المحيط مادة (صَبَرَهُ) (٢/ ٦٩).

(٢) الأنموذج: هو مثال الشيء الذي يعمل عليه، ويدل على صفته، وهو لفظ معرّب، وقد يقال في لغةٍ: نَمُوذَج. انظر: المصباح المنير (٢/ ٧٦٧).

(٣) المراد بذلك قشره الأعلى والأسفل؛ إذ إن كلاًّ منهما له قشران.
انظر: كتاب القواعد (١/ ٣٢٤)، الهامش رقم (١).

(٤) الملاقيح: هي ما في بطون الأمهات. انظر: المصباح المنير (٢/ ٦٧٤).

(٥) المضامين: هي ما في أصلاب الفحول. انظر: المصباح المنير (٢/ ٤٣٠).

(٦) انظر: قواعد الأحكام (٣٧٦)، والمجموع المذهب في قواعد المذهب (١/ ٣٦٥، ٣٦٦)، وكتاب القواعد (١/ ٣٢٤).

المبحث الثاني

تكرار الشيء

ومعناه: تعدّد وقوع الفعل أو الحال؛ لعموم المكلّفين في عموم أحوالهم، أو للمكلّف الواحد في عموم أحواله، بحيث يلزم من التكليف معه عسر احتراز منه، أو عسر استغناء عن العمل به.

ويمكن أن نلمح النصّ على هذا السبب ضمن تعليلات بعض الفروع الفقهية، في كتب القواعد الفقهية[1]، كما نجد بعض الأصوليين نَصُّوا عليه في تعريفاتهم لموضوع عموم البلوى، سواء من المتقدمين أو من المتأخرين[2]، مما يدلّ على اعتبار تكرار وقوع الفعل سبباً من أسباب عموم البلوى.

وتكرار وقوع الفعل طريق للتلبّس بالمشقة يدل على ذلك ما رواه أبو هريرة[3] رضي الله عنه أنّ رسول الله ﷺ قال: «لولا أن أشقّ على أمّتي لأمرتهم

---

(١) انظر: المنثور في القواعد (٣/ ١٧٠)، والأشباه والنظائر للسيوطي (١٦٤، ١٦٦)، والأشباه والنظائر لابن نجيم (٨٦، ٨٧، ٨٩).

(٢) انظر: كاشف معاني البديع، رسالة ماجستير، دراسة وتحقيق ناصر بن عبد الله الودعاني (٣/ ٦٣٧)، والتقرير والتحبير (٢/ ٢٩٥)، وتيسير التحرير (٣/ ١١٢، ١١٤)، وعمدة الحواشي (٢٨٥)، الحاشية رقم (٢)، وخبر الواحد وحجيته (١٧٥).

(٣) هو عبد الرحمن بن صخر الدوسي، وقد اختلف في اسمه واسم أبيه على أقوال كثيرة. ولد عام ٢١ قبل الهجرة، وكان إسلامه عام ٧هـ، وهو أشهر من سكن الصفة، وقد استوطنها في حياة النبي ﷺ، ولزم صحبته، وكان أكثر الصحابة روايةً للحديث. ولي إمرة المدينة مدةً، واستعمله عمر رضي الله عنه على البحرين ثم عزله، وكانت وفاته رضي الله عنه في المدينة عام ٥٧هـ، وقيل: عام ٥٨هـ، وقيل: عام ٥٩هـ. =

بالسواك مع كلّ صلاة»[1]، فقد امتنع الرسول ﷺ عن إيجاب ذلك لوجود المشقة، والذي يظهر أن سبب المشقة هنا، هو تكرّر وقوع الفعل المتمثّل في تكرّر السواك بتكرّر الصلاة[2].

ومن خلال النظر في الأمثلة التي يذكرها العلماء تحت قاعدة «المشقّة تجلب التيسير»، وما يتعلّق بها من موضوعات، كرفع الحرج ونحوه، وكذا بالنظر في كتب الفروع الفقهية يمكن أن يمثّل لهذا السبب بما يأتي:

١ ـ أنّ الوضوء مما يتكرّر وقوعه من المكلّفين، فلو كُلِّف الواحد منهم مثلاً نزع خفّه أو جبيرته عند الوضوء في الحضر لشَقَّ عليهم ذلك، ومِنْ ثَمَّ أُبيح للواحد منهم المسح على الخفّ والجبيرة في الوضوء في الحضر[3].

ومثله لو كُلِّف الواحد منهم غسل رأسه عند كل وضوء لشَقَّ ذلك عليهم، فخفّف بالمسح فقط[4].

٢ ـ أنّ التبوّل والتغوّط مما يتكرّر وقوعه من المكلّفين، ولو كُلِّف الواحد منهم بالغَسْلِ فقط، بحيث لا يجزئ غيره لشَقَّ ذلك عليهم، فخفّف

= انظر: الطبقات الكبرى (٤/ ٣٢٥ ـ ٣٤١)، والاستيعاب (٤/ ١٧٦٨ ـ ١٧٧٢)، وتهذيب الأسماء واللغات (٢/ ٢٧٠)، والإصابة، باب الكنى (١٢/ ٦٣ ـ ٧٩)، الترجمة رقم (١١٨٠).

(١) أخرجه البخاري بهذا اللفظ في كتاب الجمعة، باب السواك يوم الجمعة، وفيه زيادة لفظ: (أو على الناس)، شكّ من الراوي.
انظر: صحيح البخاري مع فتح الباري (٢/ ٤٣٥) برقم (٨٨٧).
وأخرجه مسلم بهذا اللفظ في كتاب الطهارة، باب السواك، وفي أحد طرقه لفظ: (على المؤمنين) بدل (على أمّتي). انظر: صحيح مسلم بشرح النووي (٣/ ١٤٤، ١٤٥) برقم (٢٥٢).

(٢) انظر: رفع الحرج، للدكتور يعقوب الباحسين (٨٢).

(٣) انظر: الأشباه والنظائر لابن السبكي (١/ ٤٩)، وكتاب القواعد (١/ ٣١١)، والأشباه والنظائر للسيوطي (١٦٤)، والأشباه والنظائر لابن نجيم (٨٦).

(٤) انظر: المجموع المذهب في قواعد المذهب (١/ ٣٥٦)، والأشباه والنظائر لابن السبكي (١/ ٤٩).

ذلك بإباحة الاستنجاء بالأحجار، وما يقوم مقامها[١].

٣ ـ أنّ النوم مما يتكرّر وقوعه للمكلّفين، فلو اعتبر حدثاً على كل حال لشَقَّ ذلك عليهم، فلا يعتبر كذلك، بل منه ما يعتبر حدثاً، ومنه ما لا يعتبر، كنوم الجالس ونحوه[٢].

٤ ـ أنّ مسّ المصحف من الصبيان للتعلّم مما يتكرّر وقوعه، فلو كُلِّف الأولياء بأمر الصبيان بالوضوء، لشَقَّ ذلك على الأولياء، فأبيح للأولياء ترك أمر الصبيان بالوضوء عند إرادة مسّهم المصاحف للتعلّم[٣].

٥ ـ أنّ الصلاة مما يتكرّر تركها من الحائض؛ إذ لا يصحّ فعلها حال الحيض، ولو كُلِّفت الحائض قضاءها لزم من ذلك المشقة، فلم يُشرع لها القضاء حينئذٍ تيسيراً عليها[٤].

٦ ـ أنّ الصلاة مما يتكرّر تركها من المجنون، ولو كُلِّف المجنون بقضاء ما فاته من الصلوات بعد الإفاقة، لزم من ذلك المشقة، فلم يكلّف حينئذٍ بالقضاء تيسيراً عليه[٥].

---

(١) انظر: المغني (١/٢٠٩، ٢١٣، ٢١٤)، والمجموع (٢/١١٣، ١١٤)، والأشباه والنظائر للسيوطي (١٦٤)، والأشباه والنظائر لابن نجيم (٨٦).

(٢) انظر: المغني (١/٢٣٥، ٢٣٦)، والتوضيح وحاشيته التلويح (٢/٧٦٤، ٧٦٥)، والتقرير والتحبير (٢/١٧٩)، وتيسير التحرير (٢/٢٦٦).

(٣) انظر: المجموع المذهب في قواعد المذهب (١/٣٤٧)، والأشباه والنظائر للسيوطي (١٦٤)، والأشباه والنظائر لابن نجيم (٨٦).
وقد صرّح ابن عابدين بأن الظاهر في هذه المسألة أن التكليف على الأولياء، لا على الصبيان، ولكنّه علّل للتخفيف في حكم هذه المسألة بما يوهم أن التكليف على الصبيان، حيث قال: «لأنّ في تكليف الصبيان وأمرهم بالوضوء حرجاً بهم». رد المحتار (١/١١٧).
ومع ذلك فيمكن أن يوجّه تعليله بما يوافق تصريحه السابق، بحيث يكون معنى كلامه في التعليل: أنّ في تكليف الصبيان من قبل الأولياء، وأمرهم بالوضوء من قبل الأولياء حرجاً بالأولياء.

(٤) انظر: المغني (١/٣٨٧)، والمنثور في القواعد (٣/١٧٠)، والأشباه والنظائر للسيوطي (١٦٤)، والأشباه والنظائر لابن نجيم (٨٧)، ورد المحتار على الدر المختار (١/١٣٩).

(٥) انظر: التحرير (٢٧١)، والتقرير والتحبير (٢/١٧٣)، وتيسير التحرير (٢/٢٥٩).

٧ ـ أنّ الصلاة مما يتكرّر تركها من الكافر حال كفره، ولو كُلِّف الكافر الأصلي قضاء الصلوات التي فاتته حال كفره بعد إسلامه، لشَقَّ ذلك عليه، فلم يكلّف بقضاء ما فاته من الصلوات حال كفره[١].

٨ ـ أنّ النفل من العبادات مما يتوقّع تكرّره للمكلّفين أكثر من الفرض، ولو كُلِّف الواحد منهم في النفل بما يكلّف به في الفرض لزم من ذلك المشقة، فتسومح في صلاة النفل في عدة صورٍ، مثل كونها تصحّ على الدابة في السفر[٢]، ويصحّ أن يؤديها قاعداً مع القدرة على القيام[٣]، ويصحّ صوم التطوّع بنيّةٍ من النهار[٤].

٩ ـ أنّ اليمين مما يتكرّر وقوعها للمكلّفين، فلو كُلِّف الواحد منهم كفارة اليمين من غير تخيير لزم من ذلك المشقة، فشرع التخيير في كفارة اليمين لقصد التيسير[٥].

ولم يقتصر أثر هذا السبب على ضبط الفروع الفقهية فحسب، بل كان له أثرٌ في ضبط بعض أسباب المشقة الجالبة للتيسير، ومن ذلك أثره في ضبط النسيان، وفي ضبط النقص، وخاصةً فيما يتعلق بالجنون، كما سيأتي بيانه في الباب الثالث عند الحديث عن «صلة عموم البلوى بقاعدة المشقة تجلب التيسير».

والذي يظهر أن العموم في هذا السبب له حالتان:

الحالة الأولى: أن يكون تكرار الشيء عاماً للمكلّفين، فيكون العموم بالنظر إلى الأحوال والأشخاص، فإنّ تكرار وقوع الشيء للمكلّفين مؤذنٌ

---

(١) انظر: العدة (٢/ ٣٦٧)، والمحصول (٢/ ٢٤٥، ٢٤٦)، والإلمام في مسألة تكليف الكفار بفروع الإسلام (٧١ ـ ٧٣).

(٢) انظر: المغني (٢/ ٩٥)، و(٤/ ٣٤١)، والمنثور في القواعد (٣/ ١٧١)، والأشباه والنظائر للسيوطي (١٦٤)، والأشباه والنظائر لابن نجيم (٨٦).

(٣) انظر: المغني (٢/ ٥٦٧، ٥٦٨)، و(٤/ ٣٤١)، والمجموع المذهب في قواعد المذهب (١/ ٣٤٧)، وكتاب القواعد (١/ ٣١١)، ورد المحتار على الدر المختار (١/ ٤٦٨).

(٤) انظر: الإفصاح (١/ ١٥٧)، والمنثور في القواعد (٣/ ١٧٠)، والأشباه والنظائر للسيوطي (١٦٤)، والأشباه والنظائر لابن نجيم (٨٦).

(٥) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي (١٦٦)، والأشباه والنظائر لابن نجيم (٨٩).

بالعموم في جانب الأحوال، ويتّضح هذا بالنظر في الأمثلة السابقة، ويمكن تصوّر هذا في المثال الأول فيما يخصّ تكرار الوضوء بالنسبة لعموم المكلّفين، وما يتعلّق به من مسح الرأس دون غَسْله، ومثله في بقية الأمثلة.

الحالة الثانية: أن يكون تكرار الشيء خاصاً بالمكلّف الواحد، فيكون العموم بالنظر إلى الأحوال دون الأشخاص، ويتّضح هذا بالنظر في بعض الأمثلة السابقة، كالمثال الأول فيما يخصّ تكرر الوضوء بالنسبة للابس الجبيرة ونحوه.

فالذي يظهر إذاً أن العموم في هذا السبب آتٍ من عموم الأحوال والأشخاص معاً، أو من عموم الأحوال دون عموم الأشخاص[1]، ولا يمكن أن يكون العموم هنا آتياً من عموم الأشخاص دون عموم الأحوال؛ إذ إنّ حقيقة هذا السبب تنافي وجود هذا العموم، فكون الفعل واقعاً لعموم المكلّفين في حالٍ واحدةٍ يعني أن لا يكون هناك تكرّر لوقوع الفعل، فحصلت المنافاة بين حقيقة هذا السبب وحالة العموم هذه.

فحصل أنّ اعتبار تكرار وقوع الشيء للمكلّفين أو للمكلّف مفيدٌ للعموم، فإذا أضيف إلى ذلك اعتبار تعلق التكليف به حصل عندنا عسر احتراز، أو عسر استغناء، وبذا يتحقّق عموم البلوى، المعتبر من أسباب المشقة الجالبة للتيسير.

ويتّضح هذا بالنظر في بعض الأمثلة السابقة، ومنها المثال الأول، فإن الوضوء مما يتكرّر للابس الخف أو الجبيرة، ولو كُلِّف بنزعهما عند الوضوء لعسر استغناؤه عنهما، وهذا التكرّر مع عسر الاستغناء يورث مشقة في تكرر نزعهما وذلك هو عموم البلوى، فيُباح له المسح عليهما عند الوضوء.

---

(١) وإلى اعتبار العموم هنا يشير كلام الشاطبي عند تفسيره للحرج العام الوارد في كلام ابن العربي.
انظر: ص(٧٤، ٧٥) من هذا البحث.

ومثله فيما لو كلّف غسل رأسه عند الوضوء، فإنه سيعسر استغناؤه عن مسحه، وهذا التكرر مع عسر الاستغناء يورث مشقة في تكرر الغسل وذلك هو عموم البلوى، فخفّف بالمسح فقط.

وكذا في المثال الثالث؛ إذ إنّ النوم يتكرّر وقوعه، فلو اعتبر حدثاً على كل حالٍ لشَقَّ ذلك على المكلّفين، فإن الجالس مثلاً يعسر احترازه عن النوم وذلك هو عموم البلوى، فلا يعتبر النوم حدثاً في هذه الحال.

وإذا ثبت هذا فما ضابط تكرار الشيء؟ حتى يصحّ القول بأنه من قبيل أسباب عموم البلوى التي هي أحد أسباب المشقة الجالبة للتيسير.

والذي يظهر من خلال ما سبق ذكره في المبحث الأول أن تكرار الشيء الذي ورد بشأنه دليل من الشارع بتعيين كونه سبباً للمشقة، أنه يعتبر فيه ذلك التعيين[1]، وذلك كما هو حاصل في الأمثلة السابقة، ومنها مثلاً اعتبار تكرر البول أو التغوّط للمكلّفين سبباً للمشقة، عند تكليفهم بغسل المحلّ عند تلبّسهم بذلك الفعل[2].

وأما التكرار الذي لم يرد بشأنه دليل من الشارع يعين كونه سبباً للمشقة، فإن كان في العبادات فإما أن يكون هذا التكرار لا تنفكّ عنه العبادة غالباً، فهذا التكرار لا يكون سبباً للمشقة، ومِنْ ثَمَّ لا أثر له في

---

(١) انظر: رفع الحرج، للدكتور يعقوب الباحسين (٤٣٢).

(٢) ومن الأدلة على ذلك ما روته عائشة رضي الله عنها قالت: إن رسول الله ﷺ قال: «إذا ذهب أحدُكم إلى الغائط، فليذهب معه بثلاثة أحجارٍ يستطيب بهنّ فإنها تجزئ عنه».
قال ابن قدامة بعد ذكره لهذا الحديث: «وأما الاجتزاء بالمسح فيه ـ أي: فيما يخرج من السبيلين ـ فلمشقة الغَسْلِ؛ لكثرة تكرره في محل الاستنجاء»، المغني (١/ ٢٠٧).
والحديث أخرجه الإمام أحمد في مسنده (٦/ ١٣٣).
وأخرجه الدارمي في كتاب الطهارة، باب الاستطابة.
انظر: سنن الدارمي (١/ ١٣٧) برقم (٦٧٦).
وأخرجه أبو داود في كتاب الطهارة، باب الاستنجاء بالأحجار.
انظر: سنن أبي داود مع شرحها عون المعبود (١/ ٤٠) برقم (٤٠).
وأخرجه النسائي في كتاب الطهارة، باب الاجتزاء في الاستطابة بالحجارة دون غيرها.
انظر: سنن النسائي مع شرح السيوطي وحاشية السندي (١/ ٤١، ٤٢).

التخفيف، ومن ذلك الوضوء مع شدة البَرْدِ، فلو تكرّر الوضوء مع شدة البَرْدِ، فلا أثر له في إيجاد المشقة الجالبة للتيسير.

ومثله إقامة الصلاة في الحر أو البَرْدِ، فلو تكرّرت إقامتها فيهما فلا أثر لها في إيجاد المشقة الجالبة للتيسير[1]، وذلك بإسقاط وجوب إقامة الصلاة في تلك الحال.

وأما إن كان التكرار تنفك عنه العبادة غالباً، أو كان التكرار مما يتعلّق بالمعاملات، فإن ضابط التكرار الذي يؤثر في إيجاد عموم البلوى، ومِنْ ثَمّ إيجاد المشقة الجالبة للتيسير يعود إلى الاعتماد على أحد أمرين[2]، كما سبقت الإشارة إليهما في المبحث الأول.

الأمر الأول: الاعتماد في تقدير التكرّر الذي يؤثر في إيجاد عموم البلوى، ومِنْ ثَمَّ إيجاد المشقة الجالبة للتيسير، على معتاد الناس وعرفهم[3]، فما اعتاد الناس على تحمّل مشقة تكرّره لم يعتبر تكرّره من أسباب عموم البلوى، ولم يعتبر مشقةً جالبة للتيسير، وأما ما كان خارجاً عن معتاد الناس، أو على ما تعارفوا على تحمّل مشقة تكرّره، فإنه يعتبر من قبيل أسباب عموم البلوى الذي هو من أسباب المشقة الجالبة للتيسير.

ومن ذلك أنّ بعض العلماء كان له اجتهاد في التكرار الذي يكون مظنةً للمشقة في بعض العبادات، فقد قدّر محمد بن الحسن[4] الصلوات التي تكرّر تركها من المجنون، ويشقّ عليه قضاؤها بعد الإفاقة بصيرورتها

---

(١) انظر: مراجع الهامش رقم (٢) ص(٨٢) من هذا البحث.

(٢) انظر: رفع الحرج، للدكتور يعقوب الباحسين (٤٣٢).

(٣) انظر: مراجع الهامش رقم (١)، ص(٨٣) من هذا البحث.

(٤) هو أبو عبد الله محمد بن الحسن بن فرقد، من موالي بني شيبان، ولد في واسط عام ١٣١هـ، ونشأ في الكوفة، وسمع من أبي حنيفة، وغلب عليه مذهبه، وانتقل إلى بغداد، وتولّى قضاء الرقة. له مؤلفات كثيرة منها: الجامع الكبير، والجامع الصغير، والسير، والحجة على أهل المدينة، وغيرها. ومات في الري عام ١٨٩هـ.
انظر: تاريخ بغداد (٢/ ١٧٢ ـ ١٨٢)، والجواهر المضية (٣/ ١٢٢ ـ ١٢٦)، والنجوم الزاهرة (٢/ ١٣٠، ١٣١)، والفوائد البهية (١٦٣).

ستاً[1]، وقدّر أبو حنيفة[2]، وأبو يوسف[3] وقت الجنون الذي يكون مظنةً لدخول ترك الصلاة فيه حدّ التكرار بزيادته على يوم وليلةٍ بزمنٍ يسيرٍ، وذلك إقامة للوقت مقام الواجب وهو الصلاة[4]، فإنّ هذا الوقت مظنةٌ لوجود التكرار معه، وهذا اجتهادٌ من هؤلاء العلماء في تقدير مشقة التكرار، اعتماداً منهم على معتاد الناس.

الأمر الثاني: إذا لم يكن هناك عرفٌ محدّد، فيعتمد على تقريب المشقة الحاصلة من تكرار وقوع الشيء، وذلك بموازنتها بالمشاق المشابهة لها، مما اعتبره الشارع في جنسها[5]، على نحو ما سبق بيانه في المبحث الأول، ومن ذلك اعتبار عموم البلوى في تكرار ترك الصلاة من المغمى عليه، إلحاقاً له بالمجنون عند بعض العلماء[6]، وذلك على النحو السابق في تقدير مشقة قضاء الصلاة بعد الإفاقة في حال الجنون.

---

(١) انظر: التحرير (٢٧٢)، والتقرير والتحبير (١٧٥)، وتيسير التحرير (٢/ ٢٦٢)، ورد المحتار على الدر المختار (١/ ٥١٢).

(٢) هو النعمان بن ثابت بن زوطى بن ماه التيمي بالولاء، إمام الحنفية، ولد في الكوفة عام ٨٠هـ، وبها نشأ، وهو أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة، أدرك بعض الصحابة، وله مسند في الحديث جمعه تلاميذه، وله المخارج في الفقه، رواه عنه تلميذه أبو يوسف، وتنسب إليه رسالة الفقه الأكبر. وكانت وفاته في بغداد عام ١٥٠هـ.
انظر: تاريخ بغداد (١٣/ ٤٢٣ ـ ٤٥٤)، وتهذيب الأسماء واللغات (٢/ ٢١٦ ـ ٢٢٣)، ووفيات الأعيان (٥/ ٤٠٥ ـ ٤١٥)، والنجوم الزاهرة (٢/ ١٢ ـ ١٥).

(٣) هو يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري، صاحب أبي حنيفة وتلميذه، ولد في الكوفة عام ١١٣هـ، وكان فقيهاً من حفاظ الحديث، روى عنه محمد بن الحسن، وأحمد بن حنبل، ويحيى بن معين، وقد وَلِيَ قضاء بغداد. له مؤلفات منها: الخراج، والنوادر، والأمالي وغيرها. وكانت وفاته في بغداد عام ١٨٢هـ.
انظر: تاريخ بغداد (١٤/ ٢٤٢)، ووفيات الأعيان (٦/ ٣٨٧ ـ ٣٩٠)، وتاج التراجم (٨١)، والنجوم الزاهرة (٢/ ١٠٧ ـ ١٠٨)، والفوائد البهية (٢٢٥).

(٤) انظر: التحرير (٢٧٢)، والتقرير والتحبير (٢/ ١٧٥)، وتيسير التحرير (٢/ ٢٦٢)، ورد المحتار على الدر المختار (١/ ٥١٢).

(٥) انظر: مراجع الهامش رقم (٢) ص(٨٣) من هذا البحث.

(٦) انظر: شرح المنار (٩٥٣)، ورد المحتار على الدر المختار (١/ ٥١٢).

المبحث الثالث

شيوع الشيء وانتشاره

ومعناه: وقوع الفعل أو الحال عاماً للمكلّفين، أو لطائفةٍ كثيرةٍ منهم في عموم أحوالهم، أو في حالٍ واحدةٍ، بحيث يلزم من التكليف معه عسر احتراز منه، أو عسر استغناء عن العمل به.

وقد أشار بعض مَنْ كَتَبَ حول موضوع عموم البلوى إلى اختصاص إطلاقه على هذا السبب، ومن أولئك الدكتور يعقوب الباحسين، حيث قال: «... شيوعه وانتشاره مما يسمّى عموم البلوى»[1]. وقد كان هذا ضمن حديثه عن تعداد أسباب «العسر وعموم البلوى»، أو الأمور التي بتحققها نحكم بتحقق العسر وعموم البلوى.

ولكن الذي يظهر أن هذا الإطلاق ربّما كان لأجل أن هذا السبب يمثّل أظهر الأسباب وأبرزها في تحقيق عموم البلوى، ذلك أنّ عموم البلوى يعني في اللغة شمول التكليف بما فيه مشقة، ومما يعنيه في الاصطلاح شمول وقوع الحادثة للمكلّفين، وربما كان شيوع الشيء وانتشاره أقرب الأسباب في تحقيق ذلك الشمول؛ إذ إنّه يشمل عموم المكلّفين وعموم الأحوال.

ويمكن أن يمثّل لهذا السبب بما يأتي:

١ ـ أنّه قد شاع وانتشر اختلاط الهرة بالناس، وملابستها لأوانيهم،

---

(١) رفع الحرج (٤٣٦)، وانظر ـ أيضاً ـ: أحكام النجاسات (٢/ ٥٦٨).

ولو قيل بنجاسة ما تلابسه، وكُلِّفوا غسلها لشَقّ عليهم ذلك، فيعفى عن ذلك، ويكون سؤرها[1] طاهراً. ومثلها البغل والحمار والفأرة والسبع[2].

٢ ـ أنّه شاع وانتشر ملابسة الصبيان لأمّهاتهم، ولو كلّفن غسل ما أصابهن من أفواههم لشَقَّ عليهن ذلك، فقيل بالعفو عما أصابهن من أفواههم من القيء ونحوه[3]، فإنّ ريق الرضيع مُطَهِّرٌ لفمه من القيء، كما أن ريق الهرة مُطَهِّرٌ لفمها من آثار ما تأكله من النجاسات[4].

٣ ـ أنّه قد شاع وانتشر مَسّ المرأة والذَّكر من قبل الرجال، ولو جعل

---

(١) المقصود بسؤر الحيوان: البقية والفضلة التي يتركها بعد شربه أو أكله، وجمعه: آسار. انظر: لسان العرب مادة (سأر) (٦/٢)، وتاج العروس مادة (سأر) (٣/ ٢٥١).

(٢) انظر: المنتقى (١/ ٦٢)، والمجموع (١/ ١٧٠ ـ ١٧٥)، والأشباه والنظائر للسيوطي (١٦٤)، والأشباه والنظائر لابن نجيم (٨٥)، ورد المحتار على الدر المختار (١/ ١٤٩ ـ ١٥١)، وهذا على القول بنجاسة الهرة، فخفّف فيها لعموم البلوى بها. انظر: رفع الحرج، للدكتور صالح بن عبد الله بن حميد (٢٦٤)، والمشقة تجلب التيسير (٢٣٤).
وأمّا مَنْ يرى طهارة الهرة وطهارة فمها، وطهارة سؤرها، فإنه يجعل المعفو عنه هو النجاسات التي تكون بفم الهرة من جراء أكلها للفئران والحشرات ونحوها، قال الدكتور صالح بن عبد الله بن حميد: «حيث إنّه من المتيقن أن الهرة تأكل الفئران والحشرات وأنواع الميتة، ثم ترد الماء وغيره من السوائل، وهو دون القلتين». رفع الحرج، الدكتور صالح بن عبد الله بن حميد (٢٦٤).
قال ابن القيم: «والعلم القطعي، أنّه لم يكن بالمدينة حياضٌ فوق القلتين، تردها السنانير». إغاثة اللهفان (١/ ١٥٥).

(٣) انظر: تحفة المودود بأحكام المولود (١٣٢)، وقد عقد ابن القيم لذلك باباً، فقال: «الباب الثاني عشر في حكم ريقه ولعابه»، ثم قال: «هذه المسألة ممّا تعمّ به البلوى». المرجع السابق.
وانظر: إغاثة اللهفان (١/ ١٥٥)، والأشباه والنظائر للسيوطي (١٦٤)، والأشباه والنظائر لابن نجيم (٨٥)، ورفع الحرج، للدكتور صالح بن عبد الله بن حميد (٢٦٥).

(٤) قد يفهم من هذا التعليل أنّه إذا كان الريق مُطَهِّراً للفم فلا نجاسة يعفى عنها، فلا يكون هذا المثال داخلاً معنا هنا، إلاّ أن المقصود من هذا التعليل بيان أن الريق إنّما اعتبر مُطَهِّراً للفم تيسيراً لأجل عموم البلوى بتلك الملابسة من أفواه الصبيان وأفواه السنانير، والأصل أن لا يكون الريق مُطَهِّراً لذلك.

ذلك ناقضاً للطهارة لشَقَّ ذلك على الواحد منهم، فقيل بالعفو عنه[1].

٤ ـ أنّ أعمال الطاعات كتعليم القرآن والأذان، والإمامة شائعة منتشرة بين المسلمين، والأصل في أعمال الطاعات أن تفعل بدون أجرة، فلو كُلِّف الناس القيام بهذه الأعمال بدون أجرة لشَقَّ ذلك عليهم؛ لغلبة الظنّ بضياع تلك الأعمال حينئذٍ، فجاز دفع الأجرة على القيام بها[2].

٥ ـ أنّه قد شاع وانتشر استخدام التجّار للدفاتر في إثبات حقوقهم، فلو لم تعتبر تلك الدفاتر حجّة في إثبات الديون، لشَقَّ ذلك على التجّار مشقةً عظيمةً؛ إذ سيؤدي إلى ضياع حقوقهم، فتعتبر الدفاتر إذاً حجةً في إثبات الديون؛ دفعاً لتلك المشقة[3].

٦ ـ أنّه قد شاع وانتشر إغلاق المساجد في الأزمان المتأخرة، ولو قيل بعدم جواز إغلاقها، كما كان في الأزمان الماضية؛ لكونها أمكنةً مُعَدَّةً للعبادة، فالأصل فيها أن لا تغلق، لترتّب على ذلك مشقةٌ تتمثل في سرقة محتوياتها؛ لنفاستها من جهة، وفساد الناس من جهةٍ أخرى، فقيل بجواز إغلاق المساجد؛ دفعاً لتلك المشقة[4].

٧ ـ أنّ الوظائف على الأعمال من الأمور الشائعة المنتشرة، والأصل في الموظف أن يقوم بعمله بشكل دائم، ولو كُلِّفَ الموظفون بالقيام بأعمالهم بشكل دائم للحقتهم مشقة تتمثل في الملل وخوف الانقطاع عن العمل، فجاز للموظف أن يأخذ إجازةً من عمله؛ للاستراحة وزيارة أهله، ومن أولئك إمام المسجد[5].

---

(١) انظر: المغني (١/ ٢٤٠ ـ ٢٤٢)، و(١/ ٢٥٦ ـ ٢٦٠)، والأشباه والنظائر لابن نجيم (٨٦).

(٢) انظر: تبيين الحقائق (٥/ ١٢٤، ١٢٥)، والمغني (٨/ ١٣٦، ١٣٨)، ورد المحتار على الدر المختار (٥/ ٣٤، ٣٥)، وانظر: شرح المجلة، (٣٣)، المادة رقم (٣٢)، والإجارة الواردة على عمل الإنسان (١٣٩ ـ ١٤٣)، و(١٤٦ ـ ١٥٨)، وشرح القواعد الفقهية (٢٠١).

(٣) انظر: رد المحتار على الدر المختار (٤/ ٣٥٣)، والمشقة تجلب التيسير (٢٦٩).

(٤) انظر: الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية (١٨٤).

(٥) انظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم (١٠٥)، ورد المحتار على الدر المختار (٣/ ٤٠٨)، والمدخل الفقهي العام (٢/ ٨٤٧).

والذي يظهر أن العموم في هذا السبب له حالتان:

الحالة الأولى: أن يكون شيوع الشيء وانتشاره عاماً للمكلّفين في عموم أحوالهم، والعموم في جهة المكلفين قد يكون لجميعهم أو أغلبهم كما في المثال الأول، وقد يكون لطائفةٍ كثيرةٍ منهم كطائفة الرجال أو الأئمة والمؤذنين، أو معلمي القرآن، أو التجار، أو الموظفين ونحوهم، ويتّضح هذا بالنظر في بقية الأمثلة، فالعموم في هذه الحالة آتٍ من النظر إلى الجهتين: جهة المكلّفين وجهة الأحوال.

الحالة الثانية: أن يكون شيوع الشيء وانتشاره عاماً للمكلّفين أو لطائفةٍ كثيرةٍ منهم في حالٍ واحدةٍ، ويتّضح هذا بالنظر في المثال الثاني مثلاً، فإن شيوع ملابسة النساء للصبيان تكون في حال الرضاعة غالباً، فالعموم في هذه الحالة آتٍ من النظر إلى جهة المكلفين.

وخرج من حالات هذا السبب أن يكون العموم في جهة أحوال المكلّف الواحد؛ لأن مقتضى لفظ هذا السبب أن يكون الوقوع عاماً للمكلّفين، أو لطائفةٍ كثيرةٍ منهم؛ إذ إنّ ما يشيع وينتشر لا بدّ أن يكون عاماً لأولئك، ولا يتصوّر وقوعه في حال المكلّف الواحد، سواء عمّ أحواله أو لم يعمّها.

ويظهر اعتبار العموم في الحالتين المعتبرتين من قبيل هذا السبب فيما يأتي:

١ ـ أمّا الحالة الأولى فيظهر اعتبار العموم فيها في التفسير الذي ارتضاه الشاطبي لكلام ابن العربي في الحرج العام، وهو أنه الذي لا قدرة للإنسان في الانفكاك عنه غالباً[(١)]، فهو منظور فيه إلى عموم الأحوال، ويبقى عموم المكلّفين أو المكلّف الواحد، هل يدخلان في هذا التفسير؟، والذي يظهر أنهما داخلان في تفسير الحرج العام هذا، إلا أن الذي يدخل

(١) انظر: الموافقات (٢/١٢٣)، وانظر ص(٧٥) من هذا البحث.

معنا هنا في حالات هذا السبب هو عموم المكلّفين دون المكلّف الواحد، كما سبق بيان خروجه من حالات هذا السبب، فتبيّن أنّ في كلام الشاطبي ما يدلّ على اعتبار العموم في هذه الحالة.

٢ ـ أمّا الحالة الثانية فقد سبق في المبحث الأول عند الحديث عن السبب الأول، ما يؤيّد كون هذه الحالة معتبرة في العموم، فإنه لا يمتنع أن يكون للمشقة، أو الحرج جهاتٌ متعدّدة يعتبر من خلالها عاماً، ومن تلك الجهات: أن يكون وقوع سببه لجميع المكلّفين، أو لطائفةٍ كثيرةٍ منهم في حالٍ واحدةٍ، ثم إنّ الوقائع تشهد لاعتبار مثل هذا العموم، كما في حال المجاعة التي تصيب عموم الناس بسبب الحروب ونحوها[١].

وإذا ثبت اعتبار العموم في هاتين الحالتين، وأضيف إلى ذلك اعتبار تعلّق التكليف مع ذلك العموم، حصل عسر احتراز في الانفكاك من الحادثة، أو عسر استغناء عن العمل بها، وبذا يتحقّق عموم البلوى المعتبر من أسباب المشقة الجالبة للتيسير.

ويتّضح هذا بالنظر في بعض الأمثلة المتقدمة، فالمثال الأول مثلاً فيه أن الهرة وما شابهها قد شاع وانتشر اختلاطها بالناس وملابستها لأوانيهم، ولو حصل التكليف بغَسْل ما تلابسه لنجاسته لشَقَّ ذلك عليهم؛ إذ سيعسر احترازهم عن ملابستها، فيعفى عن ذلك ويكون ما تلابسه طاهراً.

وكذا في المثال الثالث فإن مَسَّ المرأة والذَّكَرِ من قبل الرجال شائعٌ منتشرٌ، ولو حصل التكليف مع وقوع ذلك الفعل بجعله ناقضاً للطهارة لشَقَّ ذلك على الرجال؛ إذ سيعسر استغناؤهم عن المسِّ، فيعفى عن ذلك، ولا يكون المسُّ ناقضاً للطهارة.

والذي يظهر أنّ ضبط هذا السبب للحكم بكونه يحمل مشقةً زائدةً عن القدر المعتاد، حتى يصحّ القول بأنه من قبيل أسباب عموم البلوى،

---

(١) انظر: رفع الحرج، يعقوب الباحسين (٥٦)، وانظر ص (٧٩، ٨٠) من هذا البحث.

يكون كما سبق بيانه في المبحثين السابقين، فإن شيوع الشيء وانتشاره، إن ورد بشأنه دليلٌ من الشارع يعيّن كونه سبباً للمشقة، فإنه يعتبر فيه ذلك التعيين[1]، وذلك كما في المثال الأول، فإن شيوع ملابسة الهرة للناس قد جاء تعيين كونه سبباً للمشقة، فدلّ ذلك على اعتبار شيوع الشيء وانتشاره سبباً لعموم البلوى[2].

---

(١) انظر: رفع الحرج، للدكتور يعقوب الباحسين (٤٣٢).

(٢) ومن تلك الأدلة: ما روته كبشة بنت كعب بن مالك رضي الله عنهما ـ وكانت تحت ابن أبي قتادة ـ أن أبا قتادة رضي الله عنه دخل عليها، فسكبت له وضوءاً، فجاءت هرةٌ تشرب منه، فأصغى لها الإناء حتى شربت منه، قالت كبشة: فرآني أنظر، فقال: أتعجبين يا ابنة أخي؟. فقلت: نعم، فقال: إنّ رسول الله ﷺ قال: «إنّها ليست بنجس، إنّها من الطوافين عليكم والطوافات».

أخرجه مالك في كتاب الطهارة، باب الطهور للوضوء.

انظر: الموطأ (٢٦) بر قم (٤١).

وأخرجه أحمد في المسند (٥/ ٣٠٣)، وأخرجه أبو داود في كتاب الطهارة، باب سؤر الهرة.

انظر: سنن أبي داود مع شرحها عون المعبود (١/ ٩٧، ٩٨) برقم (٧٥).

وأخرجه ابن ماجه في كتاب الطهارة وسننها، باب الوضوء بسؤر الهرة والرخصة في ذلك.

انظر: سنن ابن ماجه (١/ ١٣١) برقم (٣٦٧).

وأخرجه الترمذي في أبوب الطهارة، باب ما جاء في سؤر الهرة.

انظر: جامع الترمذي مع شرحه تحفة الأحوذي (١/ ٢٥٩، ٢٦٠) رقم (٩٢). وقال: «هذا حديث صحيح». (١/ ٢٦١)، وقال ـ أيضاً ـ: «وهذا أحسن شيء رُوِيَ في هذا الباب». (١/ ٢٦٣).

وأخرجه النسائي في كتاب الطهارة، باب سؤر الهرة، وفي كتاب المياه، باب سؤر الهرة.

انظر: سنن النسائي مع شرح السيوطي وحاشية السندي (١/ ٥٥، ١٧٨).

وأخرجه الحاكم في كتاب الطهارة، في أحكام سؤر الهرة.

انظر: المستدرك على الصحيحين (١/ ١٥٩، ١٦٠)، وقال: «هذا حديث صحيح، ولم يخرجاه ـ يعني البخاري ومسلم ـ على أنهما على ما أصلاه في تركه، غير أنهما قد شهدا جميعاً لمالك بن أنس، أنه الحكم في حديث المدنيين، وهذا الحديث مما صحّحه مالك، واحتجّ به في الموطأ، ومع ذلك فإنّ له شاهداً بإسناد صحيح... عن عائشة». (١/ ١٦٠).

وقد سبقت الإشارة إلى المعفو عنه في ملابسة الهرة، سواء على القول بنجاستها، أو على القول بطهارتها. انظر: الهامش رقم (٢) ص(٩٤) من هذا البحث.

وكذا في المثال الثاني، فإن شيوع ملابسة الصبيان لأمّهاتهم، قد جاء اعتبار كونه سبباً للمشقة[1].

وأمّا ما لم يرد بشأنه دليل من الشارع يعيّن كونه سبباً للمشقة، فإن كان في العبادات فإمّا أن تكون هذه المشقة لا تنفكّ عنها العبادة غالباً، فهذه المشقة لا أثر لها في التخفيف[2]، ولا يعتبر سببها من قبيل أسباب عموم البلوى، ولو كان فيه شيوع وانتشار، وذلك كشيوع الاجتهاد في طلب العلم والرحلة فيه، فمثل هذا لا يعتبر من أفراد هذا السبب، ولا تكون مشقته جالبةً للتيسير؛ لأن مشقة الاجتهاد في طلب العلم والرحلة فيه لا تنفكّ عنها العبادة غالباً[3].

وأمّا إن كانت المشقة تنفكّ عنها العبادة غالباً، أو كانت المشقة مما يتعلّق بالمعاملات، فإن ضابط شيوع الشيء وانتشاره الذي يؤثر في إيجاد عموم البلوى، ومِنْ ثَمَّ إيجاد المشقة الجالبة للتيسير، يعود إلى الاعتماد على أحد أمرين، كما سبق بيانهما في المبحثين السابقين:

الأمر الأول: الاعتماد في تقدير المشقة الناتجة من شيوع وقوع الشيء وانتشاره على معتاد الناس وعرفهم[4]، فما اعتاد الناس على تحمّل مشقة شيوعه لم تعتبر مشقته جالبةً للتيسير، ولم يعتبر من أسباب عموم البلوى.

وأمّا ما كان خارجاً عن معتاد الناس، أو على ما تعارفوا على تحمّل

---

(١) قال ابن القيم: «والمراضع ما زلن من عهد رسول الله ﷺ إلى الآن يصلين في ثيابهنّ، والرضعاء يتقيؤون ويسيل لعابهم على ثياب المرضعة وبدنها، فلا يغسلن شيئاً من ذلك؛ لأن ريق الرضيع مُطَهِّرٌ لفمه لأجل الحاجة، كما أن ريق الهرة مطَهِّر لفمها...». إغاثة اللهفان (١/ ١٥٥). وهذا من قبيل السنة التقريرية كما سيأتي.
قال الدكتور صالح بن عبد الله بن حميد: «والمراد: أن ريق الرضيع مطهرٌ لفمه من القيء، وريق الهرة مطهرٌ لفمها من آثار ما تأكله من النجاسات». رفع الحرج (٢٦٥)، الهامش رقم (٣).

(٢) انظر: مراجع الهامش رقم (٢) ص(٨٢) من هذا البحث.

(٣) انظر: قواعد الأحكام (٣٧٣).

(٤) انظر: مراجع الهامش رقم (١) ص(٨٣) من هذا البحث.

مشقة شيوعه وانتشاره، فإنه يعتبر من قبيل أسباب عموم البلوى، الذي هو من قبيل أسباب المشقة التي تجلب التيسير. ويتّضح هذا مثلاً بالنظر في المثال السابع، فإن مشقة الملل وخوف الانقطاع عن العمل الناتجة من الاستمرار فيه دون إجازة، يرجع تقديرها إلى معتاد الناس وعرفهم، فالعمل الذي اعتادوا على تحمّل مشقة الاستمرار فيه، دون خوف الملل والانقطاع لا يدخل في أفراد هذا السبب. وأمّا ما اعتادوا على عدم تحمّل مشقة الملل فيه، أو خوف الانقطاع عنه، فإنه يعتبر من أفراد هذا السبب، وتعتبر مشقته جالبةً للتيسير.

الأمر الثاني: إذا لم يكن هناك عرفٌ محدّدٌ، فيعتمد على تقريب المشقة الحاصلة من شيوع الشيء وانتشاره، وذلك بموازنتها بالمشاق المشابهة، مما اعتبره الشارع في جنسها[(١)].

ويتّضح ذلك بالنظر مثلاً في المثال الرابع أو الخامس أو السادس، فإن المشقة المتمثلة في القيام بالطاعات بدون أجرة، والمشقة المتمثلة في ضياع حقوق التجار، والمشقة المتمثلة في سرقة محتويات المساجد، تعتبر قريبةً من المشاق العظيمة الفادحة المعتبرة سبباً للتخفيف، كمشقة الخوف على النفوس والأطراف ومنافعها، التي أشار إليها العزّ بن عبد السلام[(٢)].

وكما يؤثر شيوع الشيء وانتشاره في الحكم بوجود المشقة، كذلك يؤثر في الحكم بوجود العادة والعرف، وسيأتي بيان ذلك في الباب الثالث في «صلة عموم البلوى بقاعدة العادة محكّمة».

---

(١) انظر: مراجع الهامش رقم (٢) ص(٨٣) من هذا البحث.

(٢) انظر: قواعد الأحكام (٣٧٤).

والعزّ بن عبد السلام هو أبو محمد عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السُلَمي الدمشقي، عزّ الدين، الملقّب بسلطان العلماء. ولد في دمشق عام ٥٧٧هـ، وبها نشأ. وهو من فقهاء الشافعية، زار بغداد ثم عاد إلى دمشق، ثم خرج إلى مصر، فتولى القضاء والخطابة. له مؤلفات منها: الإلمام في أدلة الأحكام، والفتاوى، وقواعد الأحكام، والقواعد الصغرى. وكانت وفاته في القاهرة عام ٦٦٠هـ

انظر: فوات الوفيات (١/ ٥٩٤ ـ ٥٩٦)، وطبقات الشافعية الكبرى (٥/ ٨٠، ٨١)، وطبقات الشافعية للإسنوي (٢/ ٨٤، ٨٥).

المبحث الرابع

كثرة الشيء وامتداد زمنه

ومعناه: وقوع الفعل أو الحال متّصفاً بالكثرة، أو بامتداد زمن الوقوع لعموم المكلّفين في عموم أحوالهم، أو للمكلّف الواحد في عموم أحواله، بحيث يلزم من التكليف معه عسر احترازٍ منه.

ولفظ هذا السبب مركّب من جملتين:

إحداهما: كثرة الشيء.

والثانية: امتداد زمن وقوعه.

والذي يظهر أنّ كلاً منهما يفيد معنى الأخرى، فإن كثرة الشيء يفيدها قولنا: امتداد زمن وقوعه، والعكس صحيح[١]، وعَطْفُ إحداهما على الأخرى؛ للتأكيد على المعنى الواحد.

ويمكن أن نجد الإشارة إلى هذا السبب ضمن تعريفات بعض الأصوليين لعموم البلوى[٢]، أو ضمن تعليلات بعض الفروع الفقهية في كتب القواعد الفقهية[٣].

---

(١) انظر: رفع الحرج، للدكتور يعقوب الباحسين (١٩٤).

(٢) انظر ـ مثلاً ـ: كاشف معاني البديع، رسالة ماجستير، دراسة وتحقيق ناصر بن عبد الله الودعاني (٣/ ٦٣٧).

(٣) انظر: المجموع المذهب في قواعد المذهب (١/ ٣٦٤، ٣٦٩)، وكتاب القواعد (١/ ٣٢٦)، والأشباه والنظائر للسيوطي (١٦٦)، والأشباه والنظائر لابن نجيم (٨٩).

ومن أمثلة هذا السبب ما يأتي:

١ ـ أنّ النفاس يكثر وقوعه ـ يعني يمتدّ زمن وقوعه غالباً ـ ولو كُلِّفت المرأة بقضاء ما فاتها من الصلوات زمن النفاس، لشَقَّ عليها ذلك، فشرع لها ترك قضاء ما فاتها من الصلوات زمن النفاس[١].

٢ ـ أنّ المستحاضة[٢] قد يكثر دمها ـ يعني يمتدّ زمن وقوعه ـ ولو كُلِّفت بالطهارة لكل صلاةٍ في وقتها، لشَقَّ عليها ذلك مشقةً دائمةً، فأبيح لها حينئذٍ أن تجمع بين الصلاتين بوضوءٍ واحدٍ، فتجمع بين الظهر والعصر بوضوءٍ واحدٍ، وتجمع بين المغرب والعشاء بوضوءٍ واحدٍ، وتصلّي الصبح بوضوءٍ[٣]. ومثل ذلك دائم الحدث، كمَنْ به سلس البول[٤]، أو المذي[٥]، أو الجريح الذي لا يرقأ دمه، وأمثال هؤلاء ممن يستمر منه الحدث، ولا يمكنه الاستمرار على طهارته[٦].

٣ ـ أنّ الحصر أو الإحصار[٧] في الحجّ قد يكثر ـ يعني يمتدّ زمنه ـ ولو كُلِّف المرء بالبقاء على إحرامه إلى السنة القادمة؛ لأداء الحج لشَقَّ عليه ذلك، فيجوز حينئذٍ التحلّل من الحج[٨].

---

(١) وذلك قياساً على الحيض. انظر: المغني (١/ ٤٣٢).

(٢) هي من استمرّ دمها، فتجاوز أكثر الحيض.
انظر: المغرب في ترتيب المعرب (١٣٥)، والمحرّر في الفقه (١/ ٢٦)، والمصباح المنير (١/ ١٩٢).

(٣) انظر: المغني (١/ ٤٢٤)، وشرح منتهى الإرادات (١/ ٢٨١).

(٤) المراد بسلس البول: أن يكثر البول، فلا يستمسكه، وبحيث لا يكون محرقاً. انظر: النظم المستعذب (١/ ٤٨).

(٥) المراد بالمذي: بللٌ لزج يخرج من الذَّكر عندَ ملاعبة المرأة. انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر (٤/ ٣١٢).

(٦) انظر: المغني (١/ ٤٢٤)، وشرح منتهى الإرادات (١/ ٢٨١).

(٧) الحصر: هو أن يمنعه العدو من المضي في أمر الحجّ. والإحصار: أن يحبسه ويمنعه المرض من المضي في أمر الحجّ. وهناك مَنْ قال: حصره العدو والمرض، وأحصره كلاهما بمعنى واحد، ولا فرق بينهما.
انظر: المصباح المنير (١/ ١٦٧).

(٨) انظر: الهداية مع فتح القدير (٣/ ٥١، ٥٢)، والمغني (٥/ ١٩٤، ١٩٥، ٢٠٣، ٢٠٤)، =

٤ ـ أنّ الاسترقاق يكثر ـ يعني يمتدّ زمنه غالباً ـ ولو قيل بلزوم دوامه، وأنْ ليس هناك سبيل إلى زواله لشَقَّ ذلك على الرقيق، فشُرعت المكاتبة[(١)]؛ ليتخلّص العبد من دوام الرقّ[(٢)].

والعموم في هذا السبب له حالتان:

الحالة الأولى: أن تكون كثرة الشيء وامتداد زمنه عاماً للمكلّفين، فيكون العموم هنا شاملاً للأشخاص والأحوال، فإن كثرة الشيء وامتداد زمنه يشير إلى عموم الأحوال. وتتّضح هذه الحالة بالنظر في بعض الأمثلة المتقدمة، كالمثال الأول والثالث والرابع، فإن النفاس يعمّ طائفة النساء مثلاً، وكذا الحصر في الحجّ يعمّ الحجاج، أو طائفةً منهم غالباً، وكذا الرقّ فإنه يعمّ طائفةَ الأرقاء، فالعموم هنا آتٍ من الجهتين: جهة المكلّفين، وجهة أحوالهم.

الحالة الثانية: أن تكون كثرة الشيء وامتداد زمنه خاصاً بالمكلّف الواحد، فيكون العموم هنا محكوماً به نظراً إلى أحوال المكلّف. ويتّضح هذا بالنظر إلى بعض الأمثلة المتقدمة، كالمثال الثاني والثالث، فإن وقوع الاستحاضة، أو سلس البول، أو الإحصار في الحجّ، يختصّ بالفرد الواحد غالباً، ولكن امتداد زمن وقوعها يجعلها عامةً لأحوال المكلّف[(٣)].

ولا يمكن أن يكون العموم هنا آتياً من عموم المكلّفين، دون عموم أحوالهم، فحقيقة هذا السبب تنافي ذلك العموم، فالوقوع في حالٍ واحدةٍ، يعني أن لا يكون هناك كثرة وامتداد زمن.

= والمجموع المذهب في قواعد المذهب (١/ ٣٦٣، ٣٦٤).

(١) المكاتبة: إعتاق السيد عبده أو أمته على مالٍ يؤدى منجماً، أي: مؤجّلاً على أقساط، ويُعتق الرقيق إذا أدّى تلك الأقساط. انظر: المغني (١٤/ ٤٤١)، والمصباح المنير (٢/ ٦٣٣، ٦٣٤).

(٢) انظر: المجموع المذهب في قواعد المذهب (١/ ٣٦٩)، وكتاب القواعد (١/ ٣٢٦)، والأشباه والنظائر للسيوطي (١٦٦)، والأشباه والنظائر لابن نجيم (٨٩).

(٣) وإلى اعتبار العموم هنا يشير كلام الشاطبي، عند تفسيره للحرج العام الوارد في كلام ابن العربي. انظر ص(٧٤، ٧٥) من هذا البحث.

وإذا تبيّن أنّ كثرة الشيء وامتداد زمنه مفيدٌ للعموم، فإن اعتبار تعلّق التكليف عنده يحصل منه عسر احتراز في الانفكاك من الحادثة، دون عسر الاستغناء عن العمل بها، وبذا يتحقّق عموم البلوى المعتبر من أسباب المشقة الجالبة للتيسير. ويتّضح هذا بالنظر في الأمثلة المتقدمة، ومن ذلك المثال الأول، فإن النفاس يكثر وقوعه، يعني يمتد زمنه لعموم النساء، فإذا حصل اعتبار التكليف معه، وذلك بالتكليف بقضاء الصلوات، لشَقَّ ذلك على المرأة؛ لعسر الاحتراز عن النفاس، ومثله جارٍ في بقية الأمثلة.

وأما ضابط كثرة الشيء وامتداد زمنه الذي يحمل مشقة زائدة عن القدر المعتاد، والذي يعتبر من أسباب عموم البلوى، فيظهر من خلال ما مضى في المباحث السابقة، فإن كثرة الشيء وامتداد زمنه، إن ورد بشأنه دليل من الشارع يُعيِّن كونه سبباً للمشقة، أو يشير إلى ذلك، ويضبط تحقّق وصف ذلك السبب فيه، فإنه يعتبر فيه ذلك التعيين والضبط[1]، ومعنى ذلك أن يكون اعتبار المشقة فيه مبنياً على اعتبار كثرته وامتداد زمنه في الغالب في نظر الشرع. ويتّضح ذلك بالنظر في بعض الأمثلة المتقدمة، كالمثال الثاني، فإن الاستحاضة ـ مثلاً ـ جاء دليل من الشارع، يُعيِّن كونها سبباً للمشقة، ويضبط تحقّق وصف الكثرة وامتداد الزمن فيها، بأنه ما كان فيما عدا زمن الحيض، أو النفاس متّصلاً به[2].

---

(١) انظر: رفع الحرج، للدكتور يعقوب الباحسين (٤٣٢).

(٢) سواء كان معرفة زمن الحيض حين طبّق بها الدم عن طريق التمييز، أو الاعتياد، أو عن طريقهما معاً، أو عن طريق ردّها إلى اجتهادها ورأيها فيما يغلب على ظنّها أنه أقرب إلى عادتها، أو عادة نسائها، أو ما يكون أشبه بكونه حيضاً، أو كان زائداً على أربعين يوماً في النفاس، ولم يصادف عادة الحيض.

انظر: المغني (١/٣٩١، ٣٩٢، ٣٩٦، ٣٩٧، ٤٠٠، ٤٠١، ٤٠٢ ـ ٤١١، ٤٢٨)، مع زيادة تفصيل ينظر في تلك المواضع.

ومن الأدلة على تعيين هذا السبب وضبطه: ما روت عائشة ﵂ قالت: جاءت فاطمة بنت أبي حبيش إلى رسول الله ﷺ، فقالت: يا رسول الله، إنّي أستحاض، فلا أطهر، أفأدع الصلاةَ؟. فقال النبي ﷺ: «لا، إنّما ذلكِ عرقٌ، وليس بحيض، فإذا أقبلت حيضتك فدعي الصلاة، وإذا أدبرت فاغسلي عنك الدم، ثم صلّي». =

= أخرجه البخاري في كتاب الوضوء، باب غسل الدم، وفي كتاب الحيض، باب الاستحاضة، وباب إقبال المحيض وإدباره، وباب إذا حاضت في شهر ثلاث حيض. . . .
انظر: صحيح البخاري مع فتح الباري (١/ ٣٩٦) برقم (٢٢٨)، و(١/ ٤٨٧) برقم (٣٠٦)، و(١/ ٥٠٠) برقم (٣٢٠)، (١/ ٥٠٧) برقم (٣٢٥).
وأخرجه مسلم في كتاب الحيض، باب المستحاضة وغسلها وصلاتها.
وانظر: صحيح مسلم بشرح النووي (٤/ ٢٥٦، ٢٥٧) برقم (٣٣٣).
وفي رواية: (إذا كان دم الحيض، فإنه دمٌ أسود يعرف، فأمسكي عن الصلاة، وإذا كان الآخر فتوضئي، فإنما هو عرق).
أخرج ذلك أبو داود في كتاب الطهارة، باب إذا أقبلت الحيضة تدع الصلاة، وباب مَنْ قال: توضأ لكل صلاة.
انظر: سنن أبي داود مع شرحها عون المعبود (١/ ٣٢٢، ٣٢٣) برقم (٢٨٣)، و(١/ ٣٤١) برقم (٣٠١).
وأخرجها ـ أيضاً ـ النسائي في كتابي الطهارة والحيض، باب الفرق بين الحيض والاستحاضة.
انظر: سنن النسائي مع شرح السيوطي وحاشية السندي (١/ ١٢٣، ١٨٥).
وكذا حديث حمنة بنت جحش ﵂، وفيه قول الرسول ﷺ لها في شأن الدم الكثير الذي تراه: (إنما هي ركضةٌ من الشيطان، فتحيّضي ستة أيامٍ أو سبعة أيام ـ في علم الله ـ ثم اغتسلي، فإذا رأيتِ أنّك قد طهرت واستنقأتِ فصلِّي أربعاً وعشرين ليلةً، أو ثلاثاً وعشرين ليلةً وأيّامها، وصومي، فإن ذلك يُجزئكِ، وكذلك فافعلي، كما تحيض النساء، وكما يطهرن لميقات حيضهنّ وطهرهنّ، فإن قويتِ أن تؤخري الظهر وتعجلي العصر، ثم تغتسلين حتى تطهرين، وتصلين الظهر والعصر جميعاً، ثم تؤخرين المغرب وتعجلين العشاء، ثم تغتسلين وتجمعين بين الصلاتين، وتغتسلين للصبح فافعلي، وصومي إن قويتِ على ذلك، وهو أعجب الأمرين إليّ).
أخرجه الإمام أحمد في مسنده (٦/ ٤٣٩).
وأخرجه أبو داود في كتاب الطهارة، باب إذا أقبلت الحيضة تدع الصلاة.
انظر: سنن أبي داود مع شرحها عون المعبود (١/ ٣٢٥ ـ ٣٢٩) برقم (٢٨٤).
وأخرجه الترمذي في أبواب الطهارة، باب ما جاء في المستحاضة أنها تجمع بين الصلاتين بغُسْلٍ واحدٍ.
انظر: جامع الترمذي مع شرحه تحفة الأحوذي (١/ ٣٣٥ ـ ٣٣٨). وقال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح». (١/ ٣٣٥ ـ ٣٣٨)، وقال الترمذي: «هذا حديث حسن صحيح». (١/ ٣٣٨). وقال ـ أيضاً ـ: «وسألت محمداً ـ يعني البخاري ـ عن هذا الحديث، فقال: هو حديث حسن صحيح، وهكذا قال أحمد بن حنبل، وهو حديث حسن صحيح». (١/ ٣٣٨). =

وأمّا إن ورد دليل من الشارع يُعيِّن سبب المشقة، أو يشير إليه دون ضبطه، أو لم يرد دليل بالتعيين أصلاً، ويمكن أن تكون الحادثة من قبيل هذا السبب؛ لأن الغالب أن يمتدّ زمن وقوعها، فإما أن يكون ذلك في العبادات أو غيرها، فإن كان في العبادات فإن كانت المشقة لا تنفك عنها العبادة غالباً فلا أثر لهذه المشقة في التخفيف. ومن ذلك مثلاً أن الصوم قد يمتد زمنه؛ لطول النهار، فلا يؤثر امتداد الزمن هذا في التخفيف، وإن كان هناك شدة حرٍّ؛ لأن تلك المشقة لا تنفك عنها العبادة غالباً[1].

وأما إن كانت المشقة تنفك عنها العبادة غالباً، أو كانت المشقة مما يتعلّق بالمعاملات، فإن ضابط كثرة الشيء وامتداد زمنه باعتباره سبباً لعموم البلوى، ومِنْ ثَمَّ الحكم بوجود المشقة الجالبة للتيسير، يعود إلى الاعتماد

= وورد عن أمّ سلمة رضي الله عنها قالت: كانت النفساء تجلس على عهد رسول الله ﷺ أربعين يوماً... الحديث).
أخرجه الإمام أحمد في مسنده (٦/ ٣٠٠، ٣٠٤، ٣٠٩، ٣١٠).
وأخرجه أبو داود في كتاب الطهارة، باب ما جاء في وقت النفساء.
انظر سنن أبي داود مع شرحها عون المعبود (١/ ٣٤٤ ـ ٣٤٥) برقم (٣٠٨).
وأخرجه ابن ماجه في كتاب الطهابة، وسننها، باب النفساء كم تجلس.
انظر سنن ابن ماجة (١/ ٢١٣) برقم (٦٤٨).
وأخرجه الترمذي في أبواب الطهارة، باب ما جاء في كم تمكث النفساء.
انظر: جامع الترمذي مع شرحه تحفة الأحوذي (١/ ٣٦٣) برقم (١٣٩)، وقال: «هذا حديث غريب لا نعرفه إلاّ من حديث أبي سهلٍ عن مُسّةَ الأزدية عن أمّ سلمة... قال محمد بن إسماعيل: علي بن عبد الأعلى ثقةٌ، وأبو سهلٍ ثقة، ولم يعرف محمد هذا الحديث إلاّ من حديث أبي سهل» (١/ ٣٦٤).
وأخرجه الحاكم في كتاب الطهارة، باب لا تقضي النفساء والحائض صلاة أيام الحيض والنفاس.
انظر: المستدرك على الصحيحين (١/ ١٧٥).
فالذي يظهر من هذا الحديث أن ما زاد على أكثر النفاس، إن لم يصادف عادة الحيض فهو استحاضة.
انظر: المغني (١/ ٤٢٨).

(١) انظر: مراجع الهامش رقم (٢) ص(٨٢) من هذا البحث.

على أحد أمرين[1]، على نحو ما سبق ذكره في المباحث السابقة:

الأمر الأول: الاعتماد في ضبط كثرة الشيء وامتداد زمنه باعتباره سبباً في عموم البلوى على معتاد الناس وعرفهم[2]، سواء أكان ذلك في ضبط السبب بعد تعيين الشارع له سبباً للمشقة، أم في اعتباره سبباً وفي ضبطه؛ إذ لم يُعيِّنه الشارع ولم يضبطه.

الأمر الثاني: إذا لم يكن هناك عرفٌ محدّد، فيعتمد على تقريب المشقة الحاصلة من كثرة الشيء وامتداد زمنه، وذلك بموازنتها بالمشاق المشابهة لها مما اعتبره الشارع في جنسها[3]، فإن سلس البول مثلاً يعتبر عموم البلوى في التلبّس به قريباً من عموم البلوى في التلبّس بالاستحاضة، فيُعطى حكمه؛ لمقاربته له[4].

ولما كان هناك نوع تشابه بين هذا السبب والسببين السابقين، كان لا بدّ من ذكر ما يميّز بعض هذه الأسباب عن بعضها الآخر، ومن تلك الفروق:

١ ـ أنّ تكرار الشيء فيه وقوع غير متّصل، فتكون ملابسة الحادثة فيه غير متّصلة، فتقع للمكلّف ثم تنفكّ عنه، ثم تكون الملابسة مرةً أخرى.

وهذا بخلاف شيوع الشيء وانتشاره، وكثرة الشيء وامتداد زمنه، فإن الوقوع فيهما لا بدّ أن يكون متّصلاً.

٢ ـ أنّ تكرار الشيء لا بدّ فيه من تعدّد الوقوع، حتى يحكم بوجود المشقة، بخلاف شيوع الشيء وانتشاره، وكثرة الشيء وامتداد زمنه، فإنه يكفي فيهما الوقوع مرةً واحدةً، حتى يحكم بوجود تلك المشقة.

---

(١) انظر: رفع الحرج، للدكتور يعقوب الباحسين (٤٣٢).
(٢) انظر: مراجع الهامش رقم (١) ص (٨٣) من هذا البحث.
(٣) انظر: مراجع الهامش رقم (٢) ص(٨٣) من هذا البحث.
(٤) انظر: المغني (١/ ٤٢٤)، وشرح منتهى الإرادات (١/ ٢٨١).

٣ ـ أنّ شيوع الشيء وانتشاره لا بدّ أن يكون وقوعه لعموم المكلّفين، سواء في عموم أحوالهم، أو في حالٍ واحدةٍ، بخلاف تكرار الشيء، أو كثرته وامتداد زمنه، فقد يكون وقوعهما للمكلّف الواحد.

٤ ـ أنّ العموم في شيوع الشيء وانتشاره يكون غالباً أقوى وآكد منه في تكرار الشيء أو كثرته وامتداد زمنه، سواء في عموم الأشخاص، أو في عموم الأحوال، ففي عموم الأشخاص قد نجد العموم يشمل جميع الناس في شيوع الشيء وانتشاره. أمّا في تكرار الشيء أو كثرته وامتداد زمنه ففي الغالب لا يشمل العموم إلا طائفة كثيرة من الناس، وفي عموم الأحوال نجد أن شيوع الشيء وانتشاره يشمل جميع أحوال المكلّفين، ولا يحدّه وقت ينتهي إليه في الغالب. أما تكرار الشيء أو كثرته وامتداد زمنه، ففي الغالب أن عموم الأحوال فيه مقيّد بزمنٍ محدّدٍ ينتهي إليه.

المبحث الخامس

يسر الشيء وتفاهته

ومعناه: وقوع الفعل أو الحال متّصفاً بالقلّة لعموم المكلّفين في عموم أحوالهم، أو في حالٍ واحدةٍ، أو للمكلّف الواحد في عموم أحواله، بحيث يلزم من التكليف معه عسر احترازٍ منه، أو عسر استغناءٍ عن العمل به.

وبملاحظة كلام العلماء حول ما يتعلّق بهذا السبب أجدهم يعبّرون عنه باليسر، أو بالتفاهة، أو بالنزارة، أو بالقلة[١]، وقد يشيرون في تعليلاتهم إلى ما يفيد مثل تلك الأمور، كتعليلهم بأن هذا الأمر مما لا يدركه الطرف، ومعنى ذلك أن العين المجرّدة لا يمكن أن تبصره بدقّةٍ، وذلك إشارةً إلى قلته ونزارته[٢]. وقد يقدرون ذلك الأمر بما يدلّ على القلة، كتقديرهم له برؤوس الإبر[٣]، أو بأنه قدر الدرهم[٤]، ونحو ذلك.

ويمكن أن يمثّل لهذا السبب بما يأتي:

١ ـ أنّ قليل دم البراغيث ونحوها قد يصيب ثياب المكلّف، ولو

---

(١) انظر: المغني (١/ ٢٦، ٤٦، ٤٧)، و(٢/ ٤٨٤)، والاعتصام (٢/ ٦٤٢)، ورفع الحرج، للدكتور يعقوب الباحسين (٤٣٦)، وأحكام النجاسات (٢/ ٥٦٨)، ورفع الحرج، للدكتور صالح بن عبد الله بن حميد (٢٧٤).

(٢) انظر: بدائع الصنائع (١/ ٧٩)، والغني (١/ ٤٦، ٤٧)، والمجموع (١/ ١٢٦)، والمنثور في القواعد (٣/ ١٦٩)، والإنصاف (١/ ٣٣٤)، ونهاية المحتاج (١/ ٧١)، وردّ المحتار على الدر المختار (١/ ٢١٤).

(٣) انظر: المبسوط (١/ ٨٦)، والمجموع (١/ ١٢٦).

(٤) انظر: المبسوط (١/ ٦٠)، وبدائع الصنائع (١/ ٧٩، ٨٠)، والأشباه والنظائر لابن نجيم (٨٥) ورد المحتار على الدر المختار (١/ ٣١٨).

كلّف إزالته لَشَقّ عليه ذلك، فعفي عنه، فلا تلزم إزالته[1]، ومثله قليل الدخان النجس[2]، وكذا أثر الاستجمار[3]، والبول الذي ترشّش على الثوب قدر رؤوس الإبر[4].

٢ ـ أنّه قد يبقى قليل من الشعر على جلد الميتة بعد الدباغ، ولو قيل بالتكليف بإزالته لشَقَّ ذلك على المكلّف، فيعفى عنه، فلا تلزم إزالته[5].

٣ ـ أنّه قد يظهر شيء يسير من العورة في أثناء الصلاة، ولو قيل ببطلان الصلاة لشَقَّ ذلك على المكلّف، فيعفى إذاً عن ظهور يسير العورة في الصلاة، سواء أكان اليسر والقلة في ذات العورة، أم في وقتها[6].

٤ ـ أنّ المكلّف قد يعمل في أثناء الصلاة عملاً قليلاً ليس من جنسها، ولو قيل ببطلان الصلاة بذلك العمل القليل لشَقَّ ذلك على المكلّف، فيعفى إذاً عن قليل العمل في الصلاة[7].

٥ ـ أنّ المكلّف قد يفصل بين الصلاتين عند إرادة الجمع بينهما بفاصلٍ يسيرٍ، ولو قيل ببطلان الجمع حينذاك لشَقّ ذلك على المكلّف، فيعفى إذاً عن الفصل اليسير عند الجمع بين الصلاتين[8].

---

(١) انظر: المغني (٢/ ٤٨٤، ٤٨٥)، والمنثور في القواعد (٣/ ١٦٩)، والأشباه والنظائر للسيوطي (١٦٤)، والأشباه والنظائر لابن نجيم (٨٥).

(٢) انظر: الإنصاف (١/ ٣٣٣)، والأشباه والنظائر للسيوطي (١٦٤)، والأشباه والنظائر لابن نجيم (٨٥).

(٣) انظر: روضة الطالبين (١/ ٢٧٩).

(٤) انظر: المبسوط (١/ ٨٦)، والمجموع (١/ ١٢٦).

(٥) انظر: المجموع (١/ ٢٣٢، ٢٣٣، ٢٣٩).

(٦) انظر: المغني (٢/ ٢٨٧ ـ ٢٨٩، ٣٣١)، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٢٢/ ١٢٣).

(٧) انظر: المنثور في القواعد (١/ ١٢٢)، و(٢/ ٥٥، ٥٦)، والأشباه والنظائر للسيوطي (١٧٢).

(٨) انظر: الأشباه والنظائر لابن الوكيل (٢/ ١٣١)، وشرح منتهى الإرادات (١/ ٢٨٢)، وجواهر الإكليل (١/ ٩٢).

٦ ـ أنّ التبايع بالمراطلة[1] الكثيرة قد يكون فيه تفاضل يسير، ولو قيل بلزوم التساوي التامّ لزم من ذلك المشقة، فيعفى إذاً عن التفاضل اليسير في المراطلة الكثيرة[2].

٧ ـ أنّ التبايع قد يكون فيه زيادة يسيرة على ثمن المثل، ولو قيل بثبوت الخيار للمشتري حينئذٍ لحقت المشقة بالبائع، فيعفى إذاً عن الزيادة اليسيرة على ثمن المثل، وإن كان فيها غبنٌ ما[3].

٨ ـ أنّ الإيجاب والقبول في النكاح قد يفصل بينهما خطبةٌ يسيرةٌ من الزوج، ولو قيل بعدم صحة العقد؛ للفصل بين الإيجاب والقبول لشَقَّ ذلك على الأزواج، فيعفى إذاً عن الفصل اليسير بين الإيجاب والقبول في النكاح[4].

ومن خلال النظر في معنى هذا السبب وأمثلته يتّضح أن للعموم فيه ثلاث حالات:

الحالة الأولى: أن يكون يسر الشيء وتفاهته عاماً للمكلّفين في عموم أحوالهم، وتتّضح هذه الحالة بالنظر في بعض الأمثلة المتقدمة، كما في بعض صور المثال الأول، فإن أثر الاستجمار يسير وقليل، وهو عام للمكلّفين في عموم أحوالهم، أي: أنّه يتكرّر بتكرّر الاستجمار من عموم المكلّفين.

---

(١) قال المطرزي: «وهو بيع الذهب بالذهب موازنةً، يقال: راطل ذهباً بذهبٍ، أو ورقاً بورقٍ». المغرب في ترتيب المعرب (١٩٠). وقال الفيومي: «وراطلت الشيء رطلاً، من باب (قَتَلَ)، وزنته بيدك؛ لتعرف وزنه تقريباً». المصباح المنير (١/ ٢٧٣).

(٢) انظر: الاعتصام (٢/ ٦٤٢).

(٣) انظر: الاعتصام (٢/ ٦٤٤)، والمنثور في القواعد (٢/ ١٨٣).

(٤) انظر: الأشباه والنظائر لابن الوكيل (٢/ ١٣١).

والمقصود بالخطبة هنا: خطبة تكون من الزوج، وهي خطبة مسنونة، وليست التي تتقدم العقد.

انظر: الأشباه والنظائر لابن الوكيل (٢/ ١٣١)، الهامش رقم (١١).

الحالة الثانية: أن يكون يسر الشيء وتفاهته عاماً للمكلّفين في حالٍ واحدةٍ، فيكون العموم في هذه الحالة آتياً من عموم الأشخاص دون عموم الأحوال، ويتّضح هذا بالنظر في بعض الأمثلة المتقدمة كالمثال السادس، فإن التفاضل اليسير المعفو عنه إنما هو في حال البيع بالمراطلة الكثيرة.

الحالة الثالثة: أن يكون يسر الشيء وتفاهته عاماً لأحوال المكلف الواحد، فيكون العموم في هذه الحالة آتياً من عموم الأحوال دون عموم الأشخاص، ويتضح هذا بالنظر في بعض الأمثلة المتقدمة، كما في بعض صور المثال الأول، فإن قليل الدخان النجس يعفى عنه في حقّ مَنْ تكثر ملابسته له[1].

وبالنظر في الوقائع التي تدخل تحت وصف هذا السبب يتبيّن منها أن تعلّق التكليف بها عند حصولها ينتج منه عسر احتراز، أو عسر استغناء، وبذا يتحقّق عموم البلوى المعتبر من أسباب المشقة الجالبة للتيسير، ويتضح هذا بالنظر في بعض الأمثلة المتقدمة، فإن قليل دم البراغيث، أو قليل دخان النجاسة، أو يسير البول المترشّش على الثوب، أو قليل الشعر المتبقّي على جلد الميتة بعد الدباغ، أو ظهور يسير العورة في الصلاة، أو التفاضل اليسير في المراطلة الكثيرة، أو الزيادة اليسيرة على ثمن المثل في البيع، ونحو ذلك، إذا أضيف إليها اعتبار تعلّق التكليف حين وقوعها حصل من ذلك عسر احتراز منها، فمثلاً لو كلّف المرء بإزالة قليل دم البراغيث لَعَسُرَ احترازه منه؛ لقلّته ونزارته، فتعمّ بذلك البلوى، فتدفع هذه المشقة بالعفو عن قليل دم البراغيث.

---

(١) أمّا اعتبار العموم في الحالتين الأولى والثالثة فيشير إليه كلام الشاطبي عند تفسيره للحرج العام الوارد في كلام ابن العربي، وهو أنه الذي لا قدرة للإنسان في الانفكاك عنه، وقد سبق أن هذا التفسير منظور فيه إلى عموم الأحوال، لا عموم الأشخاص.
وأما الحالة الثانية فهي معتبرة أيضاً في العموم، فلا يمتنع أن يكون لعموم الحرج جهاتٌ متعدّدةٌ، ومنها أن يكون وقوعه لعموم المكلفين في حالٍ واحدةٍ.
انظر: الموافقات (٢/ ١٢٣)، ورفع الحرج، للدكتور يعقوب الباحسين (٥٥)، وانظر ـ كذلك ـ ص (٧٤ ـ ٨٠) من هذا البحث.

وكذا العمل القليل في الصلاة الذي ليس من جنسها، أو الفصل اليسير بين الصلاتين عند إرادة الجمع بينهما، أو الفصل اليسير بين الإيجاب والقبول في النكاح بالخطبة من الزوج، إذا أضيف إليها اعتبار تعلّق التكليف حين وقوعها حصل من ذلك عسر استغناء عن العمل بها، فمثلاً لو جعل التلبس بالعمل القليل في الصلاة مبطلاً لها لعسر استغناء المكلّف عن ذلك العمل القليل؛ لحاجته إليه غالباً، فتعمّ به بلواه، فيعفى عن ذلك العمل تيسيراً عليه، وكذا في بقية الأمثلة.

وأمّا أمر تقدير يسر الشيء وتفاهته وضبطه، فالأمر فيه على نحو ما سبق بيانه في المبحث السابق، وذلك أن يسر الشيء وتفاهته إن ورد بشأنه دليل من الشارع يُعيِّن كونه سبباً للمشقة، أو يشير إلى ذلك، ويضبط تحقّق وصف ذلك السبب فيه، فإنه يعتبر فيه ذلك التعيين والضبط[1]، ومعنى ذلك أن يكون اعتبار المشقة فيه مبنياً على اعتبار يسره وقلته غالباً في نظر الشرع، مع ضبط تلك اليسارة والقلة بمقدارٍ معيّنٍ، والغالب أن الشرع لم يقدّر أو يضبط اليسير والقليل الذي يعفى عنه، وإن عيَّنه سبباً للمشقة، قال ابن قدامة[2] ـ بعد ذكره لتقدير الحنفية لليسير المعفو عنه من العورة في الصلاة ـ: «ولنا أنّ هذا تقدير لم يرد الشرع به، فلا يجوز المصير إليه، ولأن ما لم يرد الشرع بتقديره يُرَدُّ إلى العرف...»[3].

فإن ورد دليل من الشارع يعيّن سبب المشقة، أو يشير إليه دون

---

(١) انظر: رفع الحرج، للدكتور يعقوب الباحسين (٤٣٢).

(٢) هو أبو محمد عبد الله بن محمد بن قدامة الجماعيلي المقدسي، ثم الدمشقي، موفق الدين. ولد في جماعيل، من قرى نابلس عام ٥٤١هـ، وتعلّم في دمشق، ورحل إلى بغداد، ثم عاد إلى دمشق، فقيه من أكابر الحنابلة. له مؤلفات كثيرة منها: لمعة الاعتقاد، والمغني، والمقنع، والكافي، والعمدة، وروضة الناظر في أصول الفقه وغيرها. وكانت وفاته في دمشق عام ٦٢٠هـ.

انظر: فوات الوفيات (١/٤٣٣، ٤٣٤)، والذيل على طبقات الحنابلة (٢/١٣٣ ـ ١٤٩)، والمقصد الأرشد (٢/١٥ ـ ٢٠)، والدر المنضد (١/٣٤٦ ـ ٣٤٨).

(٣) المغني (٢/٢٨٨).

ضبطه، أو لم يرد دليل بالتعيين أصلاً، ويمكن أن تكون الحادثة من قبيل هذا السبب؛ ليسارتها أو قلة وقت وقوعها، فإن كان ذلك في العبادات، فإما أن يكون يسر الشيء وتفاهته مما لا تنفكّ عنه العبادة غالباً، فهذه المشقة لا أثر لها في التخفيف[(١)]، ولا يعتبر سببها من قبيل أسباب عموم البلوى، ولو كان فيه يسر وتفاهة، ومن ذلك النوم اليسير من المضطجع الذي ينتظر الصلاة، فإنه لا يعتبر من أفراد هذا السبب، ولا تكون مشقته جالبةً للتيسير[(٢)]؛ لأن انتظار الصلاة في حال الاضطجاع لا ينفكّ عن النوم اليسير غالباً.

وأما إن كان يسر الشيء وتفاهته مما تنفكّ عنه العبادة غالباً، أو كان مما يتعلّق بالمعاملات، فإن ضابط يسر الشيء وتفاهته الذي يؤثر في إيجاد المشقة الجالبة للتيسير، باعتباره سبباً لعموم البلوى، يعود إلى الاعتماد على أحد أمرين[(٣)]، على نحو ما سبق بيانه في المباحث السابقة، وهذان الأمران هما:

الأمر الأول: الاعتماد في ضبط يسر الشيء وتفاهته باعتباره سبباً في عموم البلوى على معتاد الناس وعرفهم[(٤)]، سواء في ضبط السبب بعد تعيين الشارع له سبباً للمشقة، أو في اعتباره سبباً وفي ضبطه إذ لم يعيّنه الشارع ولم يضبطه.

ويتضح ذلك بالنظر في بعض الأمثلة المتقدمة، كما في المثال الثالث، فإن ضبط اليسير من العورة يرجع فيه إلى العادة والعرف بعد تعيين الشارع له سبباً للمشقة[(٥)]، ذلك أن اليسارة والقلة من الأمور التي لم

---

(١) انظر: مراجع الهامش رقم (٢) ص(٨٢) من هذا البحث.

(٢) انظر: المغني (١/ ٢٣٥).

(٣) انظر: رفع الحرج، للدكتور يعقوب الباحسين (٤٣٢).

(٤) انظر: مراجع الهامش رقم (١) ص(٨٣) من هذا البحث.

(٥) فقد دلّت السنة التقريرية على العفو عن ظهور يسير العورة في الصلاة، كما في حديث عمرو بن سلمة ﷺ، وفيه: فانطلق أبي وافداً إلى رسول الله ﷺ في نفرٍ من قومه، =

يضبطها الشارع بضابطٍ معيّنٍ غالباً[1]؛ إذ إنها مما يتعسر ضبطه، فالشارع مكلِّفٌ بها جميع الناس، وفي حفظ الحدود والضوابط وتحديدها حرجٌ وتضييق شديد[2]، وما لم يضبطه الشارع يرجع في ضبطه للعرف[3]، فما عدّه الناس قليلاً فهو قليل، وهذا يختلف باختلاف الأمكنة والأزمنة والأشخاص، ففي بعض الأزمنة أو الأمكنة تكثر البراغيث، وفي بعضها تنعدم، وبعض الأشخاص تكثر ملابستهم للحادثة، وبعضهم الآخر لا تكثر، فيختلف الحكم بين المبتلى بها وغيره، فيكون العرف والعادة أصلح ضابط في ذلك، وهذا يساعد في ضبط مسائل العفو من جهة، وفي إعطائها قدراً من الصلاح؛ لاستيعاب الاختلاف في البيئات والأحوال من جهةٍ أخرى[4].

الأمر الثاني: إذا لم يكن هناك عرفٌ محدّدٌ فيعتمد على تقريب المشقة الحاصلة من يسر الشيء وتفاهته، وذلك بموازنتها بالمشاق المشابهة لها مما

= فعلّمهم الصلاة، وقال: «يؤمُّكم أقرؤكم»، فكنتُ أقرأهم؛ لما كنت أحفظ، فقدّموني، فكنت أؤمّهم وعليَّ بردةٌ لي صغيرةٌ صفراء، فكنتُ إذا سجدتُ تكشَّفت عني، فقالت امرأةٌ من النساء: واروا عنّا عورة قارئكم، فاشتروا لي قيمصاً عمانيّاً، فما فرحتُ بشيءٍ بعد الإسلام فرحي به، فكنت أؤُمُّهم وأنا ابن سبع أو ثمان سنين.
أخرجه أبو داود في كتاب الصلاة، باب مَنْ أحقُّ بالإمامة.
انظر: سنن أبي داود مع شرحها عون المعبود (١/ ٢٠٦، ٢٠٧) برقم (٥٨١) و(٥٨٢).
وأخرجه النسائي في كتاب القِبْلة، باب الصلاة في الإزار.
انظر: سنن النسائي مع شرح السيوطي وحاشية السندي (٢/ ٧٠، ٧١).
قال ابن قدامة: «وهذا ينتشر ولم يُنكر، ولا بلغنا أن النبي ﷺ أنكره، ولا أحدٌ من أصحابه».
المغني (٢/ ٢٨٧، ٢٨٨).

(١) انظر: المغني (١/ ٢٦، ٢٧)، و(٢/ ٢٨٨، ٣٣١، ٤٨٢، ٤٨٣)، والمجموع (٣/ ١٣٤)، وروضة الطالبين (١/ ٢٨١)، والأشباه والنظائر لابن السبكي (١/ ٥٠)، والمنثور في القواعد (٢/ ٣٥٦)، والإنصاف (٢/ ٣٤٢)، والأشباه والنظائر للسيوطي (١٨٢، ١٨٣)، والأشباه والنظائر لابن نجيم (١٠٢).

(٢) انظر: رفع الحرج، للدكتور صالح بن عبد الله بن حميد (٢٧٥).

(٣) انظر: الأشباه والنظائر لابن السبكي (١/ ٥٠)، والمنثور في القواعد (٢/ ٣٥٦)، والأشباه والنظائر للسيوطي (١٨٢، ١٨٣)، والأشباه والنظائر لابن نجيم (١٠٢).

(٤) انظر: أحكام النجاسات (٢/ ٥٥٠، ٥٦٠، ٥٦٨).

اعتبره الشارع في جنسها[1]، وذلك كما في المثال السادس، فإن التفاضل اليسير في المراطلة الكثيرة فيه غررٌ، إلاّ أنه غررٌ يسيرٌ يعسر الاحتراز منه فيعفى عنه؛ إذ هو قريبٌ من الغرر الموجود في بيع البيض والرمان والبطيخ في قشرها؛ إذ تمسّ الحاجة إلى المسامحة في كلتا الحالتين؛ إذ يقلّ الغرر هنا ويعسر الاحتراز منه، ويعسر الاحتراز من الغرر في بيع البيض والرمان والبطيخ في قشرها[2].

وإلى الأمر الثاني وما ذكر له من مثالٍ يشير كلام الشاطبي، حيث قال: «لكنَّ الفرقَ بين القليل والكثير غيرُ منصوصٍ عليه في جميع الأمور، وإنما نُهِيَ عن بعض أنواعه مما يعظم فيه الغرر، فجُعِلَتْ أصولاً يُقاس عليها غيرُ القليل أصلاً في عدم الاعتبار وفي الجواز، وصار الكثير في حكم المنع، ودار في الأصلين فروعٌ تتجاذب[3] العلماء النظر فيها، فإذا قَلَّ الغرر وسهل الأمر، وقَلَّ النزاع ومسّت الحاجة إلى المسامحة، فلا بدّ من القول بها»[4].

وقد أشار الشاطبي إلى بيان طرفٍ من الحكمة في العفو عن اليسير، أو القليل، أو التافه، وخاصةً في جانب المعاملات، حيث قال: «ووجه ذلك أن التافه في حكم العدم، ولذلك لا تنصرف إليه الأغراض في الغالب، وأن المشاحة في اليسير قد تؤدي إلى الحرج والمشقة، وهما مرفوعان عن المكلّف»[5].

وقال في موضع آخر: «... فوجب أن يُسامح في بعض أنواع الغرر التي لا ينفكّ عنها؛ إذ يشقّ طلب الانفكاك عنها، فسُومِحَ المكلّف بيسير الغرر؛ لضيق الاحتراز، مع تفاهة ما يحصل من الغرض، ولم يُسامح في

---

(١) انظر: مراجع الهامش رقم (٢) ص(٨٣) من هذا البحث.
(٢) وقد سبقت الإشارة إلى ذلك في المبحث الأول من هذا الفصل ص(٧٣).
(٣) لعلّ الصواب: (تجاذب أو يتجاذب).
(٤) الاعتصام (٢/ ٦٤٤، ٦٤٥).
(٥) المرجع السابق (٢/ ٦٤٢).

كثيره؛ إذ ليس في محل الضرورة، ولعظيم ما يترتّب عليه من الخطر»[1].

ويتّضح هذا بالنظر في بعض الأمثلة المتقدمة، فإن التفاضل اليسير في المراطلة الكثيرة في حكم العدم، ولا تنصرف إليه الأغراض غالباً، ولو قيل بلزوم التساوي التام لأدّى ذلك إلى الحرج والمشقة، فيعفى عن التفاضل اليسير، ويكفي غلبة الظنّ بوجود التساوي، وكذا فإن الغرر هنا لا يمكن الانفكاك عنه، فيُسامح في هذا الغرر اليسير، ولو كان كثيراً لم يُسامح فيه؛ إذ لا ضرورة في ذلك. ومثله جارٍ في الزيادة اليسيرة على ثمن المثل في البيع[2].

---

(١) المرجع السابق (٢/ ٦٤٤).

(٢) وعلى كلّ حالٍ فليس العفو عن اليسير على إطلاقه عند جميع العلماء، فقد وقع خلافٌ بين علماء الحنفية في العفو عن اليسير.
انظر: تأسيس النظر (٩٥ ـ ٩٦)، والمبسوط (١/ ٦٠)، وبدائع الصنائع (١/ ٧٩)، وأحكام النجاسات (٢/ ٥٦٦).

المبحث السادس

الضـرر

ومعناه: وقوع الفعل أو الحال مشتملاً على ضررٍ عامٍ للمكلّفين في عموم أحوالهم، أو في حالٍ واحدةٍ، أو للمكلّف الواحد في عموم أحواله، بحيث يلزم من التكليف معه عسر احترازٍ منه، أو عسر استغناءٍ عن العمل به.

ومما يدلّ على اعتبار الضرر من أسباب عموم البلوى أنّ بعض العلماء كالسيوطي وابن نجيم، قد ذكرا ضمن أمثلة «العسر وعموم البلوى» أمثلةً كثيرةً لا تخرج في حقيقتها عن دفع ضررٍ، أو رفعه خاصاً، أو عاماً[1]، فهما وإن لم يصرّحا بأن الضرر سببٌ من أسباب عموم البلوى، إلاّ أن ما أورداه من أمثلةٍ وما ذكراه تحت تلك الأمثلة من تعليلات، كل ذلك يشير إلى أن الضرر سببٌ من أسباب عموم البلوى، وسيأتي ذكر كيفية دخوله تحت أسباب عموم البلوى بعد ذكر أمثلته.

وتنطوي تحت هذا السبب أمثلة كثيرة يصعب حصرها، إلاّ أنني سأذكر بعض تلك الأمثلة موجّهاً النظر إلى ما ذكره العلماء تحت موضوع «العسر وعموم البلوى»، ومن تلك الأمثلة:

١ ـ أنّ لزوم العقود الجائزة ضررٌ يقع على المكلّفين لو قيل بلزومها، فيشقّ ذلك عليهم؛ إذ سيؤدي إلى عدم تعاطيها، فجاء جواز العقود الجائزة؛ دفعاً لهذا الضرر.

---

(١) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي (١٦٥، ١٦٦)، والأشباه والنظائر لابن نجيم (٨٨، ٨٩) وستأتي الإشارة إلى قدرٍ كبيرٍ من تلك الأمثلة عند الحديث عن أمثلة هذا السبب.

وكذا فإن جواز العقود اللازمة، كالبيع وغيره ضررٌ يقع على المكلّفين لو قيل بجوازها، فلا تستقرّ العقود حينئذٍ، فجاء لزوم العقود اللازمة؛ دفعاً لهذا الضرر[1].

٢ ـ أنّ اقتصار كل واحدٍ من الرجال على واحدةٍ من النساء فيه ضررٌ على جنس الرجال لو قيل بالتزامه، وكذا فيه ضررٌ على جنس النساء أيضاً لكثرتهنّ، فجاز لكلّ واحدٍ من الرجال أن يتزوج أربع نسوةٍ؛ دفعاً للضرر عن الرجال والنساء معاً.

وكذا فإن عدم استطاعة العدل في القَسْم وغيره عند زيادة الرجل على أربع نسوةٍ في النكاح فيه ضررٌ على الزوجين لو قيل بجوازه، فلم تجز الزيادة للرجال على أربع؛ دفعاً لهذا الضرر[2].

٣ ـ أنّ نظر كلّ خاطبٍ إلى المنكوحة ـ لو قيل باشتراطه حين العقد ـ فيه ضررٌ لا يحتمله كثير من الناس في بناتهم وأخواتهم، فقيل بعدم اشتراطه؛ دفعاً لهذا الضرر[3].

٤ ـ أنّ البقاء على الزوجية عند التنافر فيه ضررٌ على الزوجين عند التكليف بلزومه دون سواه، فشرع الطلاق، وكذا

---

(١) انظر: المجموع المذهب في قواعد المذهب (١/ ٣٦٧)، وكتاب القواعد (١/ ٣٢٥)، والأشباه والنظائر للسيوطي (١٦٥)، والأشباه والنظائر لابن نجيم (٨٨).

والمقصود بالعقد الجائز: ما يملك أحد العاقدين حقّ فسخه كالمضاربة والجعالة ونحوهما.

والمقصود بالعقد اللازم: ما لا يملك أحد العاقدين حقّ فسخه، كالبيع والإجارة ونحوهما.

انظر: المنثور في القواعد (٢/ ٤٠٠).

وللعقد أقسام باعتبار الجواز واللزوم. انظر: المنثور في القواعد (٢/ ٣٩٨ ـ ٤٠٠)، والأشباه والنظائر للسيوطي (٤٦٤)، والأشباه والنظائر لابن نجيم (٣٩٩، ٤٠٠).

(٢) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي (١٦٥)، والأشباه والنظائر لابن نجيم (٨٩).

(٣) انظر: المجموع المذهب في قواعد المذهب (١/ ٣٦٧)، وكتاب القواعد (١/ ٣٢٥)، والأشباه والنظائر للسيوطي (١٦٥)، والأشباه والنظائر لابن نجيم (٨٨، ٨٩).

الخلع[1]؛ دفعاً للضرر عنهما[2].

٥ ـ أنّ التزام حكم الطلاق بعد وقوعه فيه ضررٌ على المُطلِّق عند التكليف بالتزامه؛ إذ إنّ الطلاق يقع بغتةً في الخصام، فشُرعت له الرجعة؛ دفعاً للضرر عنه.

وكذا فإن طلاق الزوج ومراجعته لزوجته دائماً فيه ضرر على الزوجة، عند القول بجوازه مطلقاً؛ إذ قد يقصد إضرار الزوجة بتكرار طلاقها ومراجعتها، كما كان ذلك في أول الإسلام، فشُرعت الرجعة في تطليقتين، ولم تشرع دائماً؛ دفعاً للضرر عن الزوجة[3].

٦ ـ أنّ التزام موجب الظهار[4]، أو اليمين من المظاهر أو الحالف، فيه ضررٌ عليهما عند التكليف بالتزامه دون سواه؛ إذ قد يندم على ظهاره أو يمينه، فشرعت الكفارة؛ رفعاً لهذا الضرر[5].

٧ ـ أنّ الالتزام بالمنذور لَجاجاً[6] فيه ضرر على الناذر عند التكليف

---

(١) المقصود بالخلع: «هو فراق الزوج امرأته بعوضٍ يأخذه الزوج من امرأته، أو غيرها بألفاظٍ مخصوصةٍ».
كشاف القناع (٥/ ٢١٢).

(٢) انظر: المجموع المذهب في قواعد المذهب (١/ ٣٦٧)، وكتاب القواعد (١/ ٣٢٥)، الأشباه والنظائر للسيوطي (١٦٦)، والأشباه والنظائر لابن نجيم (٨٩).

(٣) انظر: المجموع المذهب في قواعد المذهب (١/ ٣٦٨)، وكتاب القواعد (١/ ٣٢٥)، الأشباه والنظائر للسيوطي (١٦٦)، والأشباه والنظائر لابن نجيم (٨٩).

(٤) المقصود بالظهار: «أن يُشَبِّه زوجته أو بعضها بظهر مَنْ تحرم عليه أبداً من نسبٍ أو سببٍ، أو عضوٍ منها، فيقول: أنتِ عليَّ كظهر أمّي، أو كبطن أختي، أو كوجه حماتي، أو يدكِ أو ظهركِ عليَّ كيد خالتي، أو ظهر عمتي أو نحوه». المحرر في الفقه (٢/ ٩٢).

(٥) انظر: المجموع المذهب في قواعد المذهب (١/ ٣٦٨)، وكتاب القواعد (١/ ٣٢٦)، والأشباه والنظائر للسيوطي (١٦٦)، والأشباه والنظائر لابن نجيم (٨٩).

(٦) المقصود بنذر اللَّجاج أو الغضب: «هو الذي يخرجه مخرج اليمين؛ للحثّ على فعل شيء أو المنع منه، غير قاصدٍ به النذر، ولا القربة»، المغني (١٣/ ٦٢٢). وحكمه حكم اليمين. انظر: المرجع السابق.

بلزومه دون سواه، فشُرع التخيير في نذر اللَّجاج بين ما التزم والكفارة؛ رفعاً لهذا الضرر[1].

٨ ـ أنّ إلزام الوكيل بما يترتّب على تصرّفه بعد عزله وقبل علمه، فيه ضرر عليه لو قيل بنفاذ عزله قبل علمه، فقيل بلزوم وقف عزل الوكيل على علمه؛ دفعاً للضرر عنه، وكذا الحال في عزل القاضي[2].

٩ ـ أنّ تفريط الإنسان في حال الحياة يتضمّن ضرراً عليه عند منعه من التصرّف ببعض ماله بعد موته بالوصية، فشرعت الوصية عند الموت؛ رفعاً للضرر عنه؛ ليتدارك الإنسان ما فرّط فيه في حال الحياة.

وكذا فإن الزيادة في الوصية على الثلث فيها ضررٌ على الورثة عند القول بجوازها، ففُسِحَ للموصي في الثلث دون ما زاد عليه[3].

١٠ ـ أنّ تحتّم القصاص فقط، أو الدية فقط في القتل العمد العدوان، ضررٌ على الجاني وأولياء المجني عليه معاً، فشُرِعَ التخيير بين القصاص والدية لأولياء المجني عليه؛ رفعاً للضرر عنهم[4].

١١ ـ أنّ عدم قيام الدِّينِ واستقامة أمره وتعديّ الناس بعضهم على بعضٍ، يعتبر ضرراً على الناس عند عدم نصب الأئمة والقضاة، فلزم نصب الأئمة والقضاة؛ دفعاً لهذا الضرر[5].

ومن خلال النظر في الأمثلة المتقدمة يتضح أن الضرر قد يكون عاماً،

---

(١) انظر: المجموع المذهب في قواعد المذهب (١/ ٣٦٨)، وكتاب القواعد (١/ ٣٢٦)، والأشباه والنظائر للسيوطي (١٦٦).

(٢) انظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم (٨٨).

(٣) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي (١٦٦)، والأشباه والنظائر لابن نجيم (٨٩).

(٤) انظر: المجموع المذهب في قواعد المذهب (١/ ٣٦٩، ٣٧٠)، وكتاب القواعد (١/ ٣٢٦)، والأشباه والنظائر للسيوطي (١٦٦).

(٥) انظر: المجموع المذهب في قواعد المذهب (٢/ ٣٨١)، والأشباه والنظائر لابن السبكي (١/ ٤١)، وكتاب القواعد (١/ ٣٣٨)، والأشباه والنظائر للسيوطي (١٧٣)، والأشباه والنظائر لابن نجيم (٩٤).

وقد يكون خاصاً، ويمكن أن يقال: إنّ الضرر العام ما كان متعلّقاً في دفعه أو رفعه بعموم المكلّفين، والضرر الخاص ما كان متعلّقاً في دفعه أو رفعه بآحاد المكلّفين، ولكن أيُّ هذين القسمين يدخل تحت عموم البلوى، ويكون سبباً من أسبابه؟.

للإجابة على هذا لا بدّ أن نستظهر حالات العموم، التي يمكن أن يعتبر الضرر داخلاً من خلالها تحت عموم البلوى، إذ العموم في هذا السبب له ثلاث حالات:

الحالة الأولى: أن يكون الضرر عاماً للمكلّفين في عموم أحوالهم، فيكون العموم بالنظر إلى عموم الأشخاص وعموم الأحوال، ويتّضح هذا بالنظر في بعض الأمثلة المتقدمة، كالمثال الأول والثاني والحادي عشر، فإن الضرر اللاحق بالمكلّفين عامٌ فيهم في عموم أحوالهم؛ إذ إنّ لزوم العقود الجائزة عند القول بلزومها، أو جواز العقود اللازمة عند القول بجوازها ضررٌ عامٌ للمكلّفين، وسيكون ضرراً دائماً بدوام عسر الاستغناء عن تعاطي هذه العقود.

وكذا فإن القول باقتصار كل واحدٍ من الرجال على واحدةٍ من النساء ضرره عامٌ للمكلّفين في عموم أحوالهم؛ إذ إنّ عسر استغناء جنس الرجال عن نكاح أخرى، وعسر استغناء جنس النساء عن النكاح يعتبر أمراً دائماً، فالقول بلزوم الاقتصار على واحدةٍ من النساء في النكاح ضرره عامٌ؛ لدوام عسر الاستغناء عن النكاح. وكذا فإن عدم قيام الدين واستقامة أمره، وتعدّي الناس بعضهم على بعض؛ لعدم نصب الأئمة والقضاة ضرره عامٌ للمكلّفين في عموم أحوالهم؛ لدوام عسر الاستغناء عن قيام الدين واستقامة أمره، والأمن على الأرواح والأموال والأعراض.

الحالة الثانية: أن يكون الضرر عاماً للمكلّفين في حالٍ واحدةٍ، فيكون العموم بالنظر إلى الأشخاص دون الأحوال، ويتّضح هذا بالنظر في بعض الأمثلة المتقدمة، كالمثال الثالث والرابع والتاسع والعاشر، فإن الضرر من اشتراط النظر إلى المنكوحة، إنما هو في حال العقد فقط، وهو ضررٌ عامٌ

للمكلّفين أو كثيرٍ منهم، وكذا فإن الضرر من البقاء على الزوجية، إنما هو في حال التنافر، وهو ضررٌ عامٌ للزوجين. وكذا الحال في بقية الأمثلة.

الحالة الثالثة: أن يكون الضرر خاصاً بالمكلّف الواحد في عموم أحواله، فيكون العموم بالنظر إلى الأحوال دون الأشخاص، ويتّضح هذا بالنظر في بعض الأمثلة المتقدمة، كالمثال الخامس والسادس والسابع والثامن، فإن إلزام المطلّق بحكم الطلاق بعد وقوعه فيه ضررٌ على المُطلّق، وهذا الضرر يعمّ أحواله؛ إذ لا يسوغ له الرجوع إلى زوجته المطلّقة بعد هذا الطلاق، فشرعت له الرجعة.

وكذا فإن إعطاء الزوج حق الرجعة مطلقاً بدون تحديد عدد الطلقات فيه ضررٌ على الزوجة، وهذا الضرر يعمّ أحوالها؛ إذ إنّ الزوج قد يطلّق ويراجع ويكرر هذا الأمر قاصداً إضرار الزوجة، فحددت الرجعة بأن تكون في تطليقتين.

وكذا فإن المظاهِر أو الحالف إذا أُلزم بموجب ظهاره أو يمينه، فإن عليه ضرراً، وهذا الضرر يعمّ أحواله؛ إذ قد يندم فلا يسوغ له إلا العمل بموجب ظهاره أو يمينه، فيشقّ عليه، فشرعت الكفارة لأجل رفع هذا الضرر، وكذا الحال في بقية الأمثلة[١].

وبالنظر في قسمي الضرر، وهما كونه عاماً أو خاصاً نجد أن القسم الأول، وهو الضرر العام داخل تحت وصف الضرر الذي هو سبب من أسباب عموم البلوى، سواء أكان عمومه للأشخاص والأحوال، أو للأشخاص دون الأحوال.

أما القسم الثاني وهو الضرر الخاص، فهو داخل تحت وصف الضرر الذي هو سبب من أسباب عموم البلوى، إذا كان عاماً لأحوال المكلّف. أما إذا كان الضرر خاصاً بآحاد المكلّفين، وخاصاً بحالٍ واحدةٍ تقع

---

(١) ويشير إلى اعتبار العموم في تلك الحالات ما سبق الإشارة إليه في الهامش رقم (١) ص(١١٢) من هذا البحث.

للمكلّف، فلا يدخل تحت وصف الضرر الذي هو سبب من أسباب عموم البلوى؛ إذ لا عموم فيه في تلك الحال.

فحصل أن وقوع الضرر عاماً للمكلّفين أو لهم ولأحوالهم، أو عاماً لأحوال المكلّف مفيدٌ للعموم، فإذا أضيف إلى ذلك اعتبار تعلّق التكليف به حصل عندنا عسر احترازٍ، أو عسر استغناء، وبذا يتحقق عموم البلوى المعتبر من أسباب المشقة الجالبة للتيسير. ويتضح هذا بالنظر في بعض الأمثلة المتقدمة، كالمثال الأول، فإن القول بلزوم العقود الجائرة ضررٌ عام للمكلّفين في عموم أحوالهم عند القول بلزومها، فيعسر استغناؤهم عن تعاطي هذه العقود، ومثله في جواز العقود اللازمة.

وكذا في المثال الثاني، فإن عدم استطاعة العدل في القسْم وغيره، عند زيادة الرجل على أربع نسوةٍ في النكاح، يتضمّن ضرراً للزوج والزوجات لو قيل بجوازه؛ إذ سيعسر احتراز الزوج عن عدم العدل بينهن في القسْم وغيره، فتعمّ بلواه بهذا الضرر.

وإذا ثبت هذا فإن تقدير الضرر الذي يعتبر من أسباب عموم البلوى وضبطه بحيث يعتبر سبباً من أسباب المشقة الجالبة للتيسير، يكون على نحو ما سبق بيانه في المباحث السابقة، فإنْ ورد بشأن الحادثة التي تحمل ضرراً دليلٌ من الشارع يعيّن كونها سبباً للمشقة، فإنه يعتبر فيها ذلك التعيين[1]. ويتضح هذا بالنظر في بعض الأمثلة المتقدمة كالمثال الرابع، فإن البقاء على الزوجية عند التنافر قد ورد بشأنه دليلٌ يعيّن كونه سبباً للمشقة[2].

---

(١) انظر: رفع الحرج، للدكتور يعقوب الباحسين (٤٣٢).

(٢) ومن تلك الأدلة: ما رواه ابن عبّاس رضي الله عنهما أن امرأة ثابت بن قيس أتت النبي ﷺ فقالت: يا رسول الله، ثابت بن قيس ما أعتبُ عليه في خُلُقٍ، ولا دينٍ، ولكني أكره الكفر في الإسلام، فقال رسول الله ﷺ: «أتردينَ عليه حديقته؟» قالت: نعم، قال رسول الله ﷺ: «اقبلِ الحديقةَ، وطلّقها تطليقةً».
أخرجه البخاري في كتاب الطلاق، باب الخلع وكيف الطلاق فيه؟.
انظر: صحيح البخاري مع فتح الباري (٣٠٦/٩) برقم (٥٢٧٣).

وأما ما لم يرد بشأنه دليلٌ من الشارع، يعيّن كون الضرر في حادثةٍ ما سبباً للمشقة، فإنْ كان في العبادات، فإما أن يكون الضرر مما لا تنفكّ عنه العبادة غالباً، فهذا الضرر لا أثر له في التخفيف[1]، ومن ذلك القتل والجرح والمخاطرة بالنفس في الجهاد، فإن ذلك ضررٌ على المكلّف، إلاّ أنه ضررٌ لا ينفكّ عنه الجهاد غالباً، فلا يعتبر ذلك الضرر سبباً في عموم البلوى، ولا أثر له في إيجاد المشقة الجالبة للتيسير[2].

وأما إن كانت مشقة الضرر تنفكّ عنها العبادة غالباً، أو كانت مشقته مما يتعلّق بالمعاملات، فإن تقدير الضرر الذي يؤثر في إيجاد عموم البلوى، ومِنْ ثَمَّ إيجاد المشقة الجالبة للتيسير يعود إلى الاعتماد على أحد أمرين[3]، على نحو ما سبق بيانه في المباحث السابقة، وهذان الأمران هما:

الأمر الأول: الاعتماد في تقدير المشقة الناتجة من الضرر وضبطها على معتاد الناس وعرفهم[4]، فما اعتاد الناس على تحمّل مشقة ضرره لم يعتبر من أسباب عموم البلوى، ولم تعتبر مشقته جالبةً للتيسير، ومن ذلك الغبن في المعاملة كالبيع مثلاً، فإن تقدير الغبن الذي يعتبر ضرراً يرجع إلى معتاد الناس وعرفهم، فما عدّه الناس غبناً فهو غبن يثبت فيه خيار الغبن، وما لم يعدّوه غبناً فلا يثبت فيه الخيار؛ لعدم الضرر[5].

الأمر الثاني: إذا لم يكن هناك عرفٌ محدّدٌ، فيعتمد على تقريب المشقة الحاصلة من الضرر، وذلك بموازنتها بالمشاق المشابهة لها مما اعتبره الشارع في جنسها[6]، على نحو ما سبق بيانه في المباحث السابقة.

---

(١) انظر: مراجع الهامش رقم (٢) ص(٨٢) من هذا البحث.
(٢) انظر: قواعد الأحكام (٣٧٣).
(٣) انظر: رفع الحرج، للدكتور يعقوب الباحسين (٤٣٢).
(٤) انظر: مراجع الهامش رقم (١) ص(٨٣) من هذا البحث.
(٥) انظر: المغني (٦/ ٣٢).
(٦) انظر: مراجع الهامش رقم (٢) ص(٨٣) من هذا البحث.

ومن ذلك مثلاً أن في الصوم مع السفر الشاق ضرراً على المكلّف يبيح له الفطر، ومثله المرض، فإن وجدت حادثة تتضمّن ضرراً على الأرواح أو الأطراف، فإنها تُقَرَّب من الضرر الذي يتضمّنه السفر الشاق أو المرض، بل ربّما كان الضرر أشدّ في تلك الحادثة من الضرر في حال السفر والمرض، فتعتبر تلك مبيحةً للفطر(١)، وذلك كالصوم في حال الجهاد والقتال(٢)، فإنه يتضمّن ضرراً على المجاهدين؛ إذ إنه ربما أضعف قوتهم البدنية، فيعتبر الضرر فيه كالضرر في حال الصوم في السفر أو المرض.

ومما ينبغي التنبيه عليه أن بحث الضرر هنا، يختلف عما سيأتي في موضوع «صلة عموم البلوى بقاعدة لا ضرر ولا ضرار»، فصورة البحث هنا تتعلّق بالضرر على أنه سببٌ من أسباب عموم البلوى، بحيث إذا وجد الضرر في حادثةٍ ما عامًّا أو خاصاً واقعاً، أو متوقّعاً، فإنا نحكم حينئذٍ بوجود عموم البلوى. أما ما سيأتي بحثه فهو أعمّ من هذا؛ إذ إنْ ما يتعلّق بالضرر هناك مما هو داخلٌ تحت قاعدة «لا ضرر ولا ضرار»، يعتبر ناتجاً من التكليف في حال عموم البلوى أيًّا كان سببه؛ إذ قد يكون سببه هذا السبب الذي معنا هنا وهو الضرر، فيكون في التكليف معه عموم بلوى، ويكون التخفيف معه بدفع الضرر أو رفعه داخلاً تحت صلة عموم البلوى بقاعدة «لا ضرر ولا ضرار». وقد يكون سببه أحد الأسباب السابقة أو اللاحقة، فيكون في التكليف معه عموم بلوى، ويكون التخفيف بدفع الضرر أو رفعه داخلاً تحت صلة عموم البلوى بقاعدة «لا ضرر ولا ضرار».

فلا يعني إطلاق اسم الضرر على هذا السبب هنا اختصاص بحث صلة عموم البلوى بقاعدة «لا ضرر ولا ضرار» به وحده، دون بقية أسباب عموم البلوى.

---

(١) انظر: قواعد الأحكام (٣٧٦، ٣٧٧).

(٢) انظر: الفتاوى الهندية (١/٢٠٨)، وكشاف القناع (٢/٣١٠، ٣١١)، وحاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح (٣٧٤).

المبحث السابع

الضرورة

تعتبر الضرورة وصفاً لحالةٍ معيّنةٍ تقع للشخص، وقد يعبّر عنها بالاضطرار إلى الشيء، وهذا الاضطرار يمثّل أعلى درجات الاحتياج[1].

وقد اختلفت ألفاظ العلماء في تعريف الضرورة، إلاّ أنها تظلّ تعريفاتٍ متّجهةً لبيان ضرورةٍ معيّنةٍ تتمثّل في دفع ضررٍ خارجيٍّ كالحريق ونحوه، أو ضرر داخليٍّ كالجوع ونحوه، وقد يطلقونها على الخوف من الضرر الشديد، كالخوف من الهلاك، أو من المرض، أو من التلف الناتج عن الإكراه[2]، ونحو ذلك.

ولعلّ أجمع تعريفٍ للضرورة هو أن يقال: «هي الحالة الملجئة لتناول الممنوع شرعاً»[3]، وإنما كان كذلك لما يأتي:

- شمول وصف «الحالة الملجئة» لما يتصل بالإنسان والأعيان من غير تحديدٍ لسبب الضرورة أو مصدرها.

---

(١) انظر: الضرورة والحاجة وأثرهما في التشريع الإسلامي (٢١).

(٢) انظر: الأم (٢/ ٢٥٢)، وأحكام القرآن للجصاص (١/ ١٥٠)، وأحكام القرآن لابن العربي (١/ ٥٥)، والتفسير الكبير (٥/ ١٢)، والمغني (١٣/ ٣٣١)، والجامع لأحكام القرآن (٢/ ٢٢٥)، وقوانين الأحكام الشرعية (١٦٨)، والأشباه والنظائر للسيوطي (١٧٦)، ومغني المحتاج (٤/ ٣٠٦)، وحاشية الدسوقي (٢/ ١٠٣، ١٠٤)، والمدخل الفقهي العام (٢/ ٩٧٧)، ونظرية الضرورية الشرعية، للدكتور وهبة الزحيلي (٧٣)، ورفع الحرج، للدكتور يعقوب الباحسين (٤٤٢، ٤٤٣)، ونظرية الضرورة الشرعية، لجميل محمد مبارك (٤٦)، والمشقة تجلب التيسير (٣٨٣ ـ ٣٨٦).

(٣) درر الحكام شرح مجلة الأحكام (١/ ٣٤)، المادة رقم (٣٢).

ـ أن التعبير بلفظ «الممنوع شرعاً» يشمل تناول المحرم، وترك الواجب، وبناءً عليه يكون التعريف جامعاً لعموم أقسام الضرورة[1].

وبناءً على ما سبق يمكن أن يقال في معنى الضرورة باعتبارها سبباً في عموم البلوى: وقوع الفعل أو الحال مضطراً، أو ملجأً إليه عموم المكلّفين في عموم أحوالهم، أو في حالٍ واحدةٍ، أو المكلّف الواحد في عموم أحواله، بحيث يعسر الاحتراز منه أو الاستغناء عن العمل به.

ويتّضح هذا السبب بالنظر في الأمثلة الآتية:

١ ـ أنّ الناس قد يضطرون لتعدّد إقامة الجمعة في البلد الواحد؛ لكثرتهم واتساع البلد مثلاً، ولو قيل بلزوم اجتماعهم في مكانٍ واحدٍ؛ لإقامة صلاة الجمعة لشَقَّ عليهم ذلك، فيجوز حينئذٍ تعدّد إقامة صلاة الجمعة في البلد الواحد[2].

٢ ـ أنّ الحائض قد تضطر إلى السفر مع جماعةٍ بعد الحج، ولو قيل بلزوم إقامتها، حتى تطهر فتطوف طوافَ الإفاضة لشَقَّ عليها ذلك، فيجوز لها حينئذٍ أن تطوف بالبيت طواف الإفاضة حال الحيض[3].

٣ ـ أنّ الناس قد يضطرون إلى استعمال بعض النجاسات، كالرجيع والزبل الذي يتخذ في البساتين، وروث البهائم الذي تسمّد به الأرض، ولو قيل بعدم حلّ بيعه لشَقَّ عليهم ذلك، فيجوز حينئذٍ بيع تلك النجاسات[4].

٤ ـ أنّ المكلّف قد يضطر إلى كشف عورته للطبيب؛ لمعالجته، أو

---

(١) انظر: الضرورة والحاجة وأثرهما في التشريع الإسلامي (٢٣).

(٢) انظر: المغني (٣/ ٢١٢، ٢١٣)، والأشباه والنظائر للسيوطي (١٧٥).

(٣) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٢٦/ ٢٢٤ ـ ٢٤٥)، وقال شيخ الإسلام: «فهذه المسألة التي عمّت بها البلوى...». (٢٦/ ٢٢٥). وانظر: إعلام الموقعين (٣/ ١٤ ـ ٢٧). وقال ابن القيم: «ولم يتعرضوا لمثل هذه الصور التي عمّت بها البلوى...». (٣/ ١٦).

(٤) انظر: الإفصاح (١/ ٢٠٨)، وبداية المجتهد (٢/ ١٢٦)، ونظرية الضرورة الشرعية، للدكتور وهبة الزحيلي (٢٣١).

قد يضطر إلى النظر إلى الأجنبية؛ لتحمّل الشهادة، ولو قيل بعدم حلّ ذلك لشَقَّ عليه، فيجوز حينئذٍ كشف العورة للطبيب؛ للمعالجة، والنظر إلى الأجنبية؛ لتحمّل الشهادة[1].

٥ ـ أنّ المكلّف قد يضطر لتناول المحرم، كالميتة ولحم الخنزير في حال الجوع، وذلك لعدم وجود غيره من المباحات، ولو قيل بعدم حلّ ذلك لشَقَّ عليه، فيحلّ له حينئذٍ تناول المحرم[2].

٦ ـ أنّ الحاكم قد يضطر لأنْ يولي في الوظائف العامة، أو القضاء غير كفءٍ لها؛ لكونه أصلح الموجود، ولو قيل بعدم صحة تلك التولية لضاعت مصالح العباد؛ لعدم وجود مَنْ يتولّى تنظيمها والفصل فيها، وفي ذلك مشقةٌ عليهم، فتصحّ إذاً تلك التولية[3].

٧ ـ أنّ القاضي قد يضطر إلى قبول شهادة النساء؛ لكون الأمر محلّ الشهادة لا يطّلع عليه الرجال غالباً مثل عيوب النساء تحت الثياب، والحيض، وانقضاء العدة، والرضاع، والحمل، والولادة، والاستهلال[4]، ونحوها، ولو قيل بعدم قبولها هنا لضاعت مصالح العباد وحقوقهم، فيشقّ عليهم ذلك، فيصحّ حينئذٍ الحكم بشهادة النساء في مثل تلك الأحوال[5].

٨ ـ أنّ القاضي قد يضطر إلى قبول شهادة الفاسق؛ إذ قد يكون الفُسّاقُ أغلب الناس، أو قد يضطر الناس إلى التسليم بقبولها والعمل بها؛ لكون القضاة والشهود من الفُسّاق، ولو قيل بعدم صحة ذلك لضاعت الحقوق، وشَقَّ ذلك على الناس، فيصحّ حينئذٍ الحكم بشهادة الفاسق، ويلزم قبولها[6].

---

(١) انظر: المغني (٩/ ٤٩٨)، وروضة الطالبين (٧/ ٢٩)، وقوانين الأحكام الشرعية (٥٠١)، ورد المحتار على الدر المختار (٥/ ٢٣٧).

(٢) انظر: المحلّى (٨/ ١٣٤)، والمغنى (١٣/ ٣٣٠، ٣٣١)، وقوانين الأحكام الشرعية (١٦٨).

(٣) انظر: السياسة الشرعية (٢٠).

(٤) المراد بالاستهلال: أن يرفع الصبي صوته بالبكاء، ويصيح عند الولادة.
انظر: لسان العرب مادة (هلل) (١٤/ ٢٢٥، ٢٢٦).

(٥) انظر: المغني (١٤/ ١٣٤، ١٣٥)، والطرق الحكمية (١٢٨ ـ ١٣٢).

(٦) انظر: تبصرة الحكام (١٩ ـ ٢٩)، وقد عقد ابن فرحون في ذلك باباً، فقال: «الباب=

والعموم المعتبر في الضرورة، حتى تدخل تحت أسباب عموم البلوى له ثلاث حالات:

الحالة الأولى: أن تكون الضرورة عامةً للمكلّفين في عموم أحوالهم، فيكون العموم هنا بالنظر إلى عموم الأشخاص وعموم الأحوال، ويتضح هذا بالنظر في بعض الأمثلة المتقدمة كالمثال الأول، فإن اضطرار الناس إلى تعدّد إقامة صلاة الجمعة في البلد الواحد، يعتبر أمراً عاماً للمكلّفين، ولا يختصّ بحالٍ واحدةٍ من أحوالهم، بل هو أمرٌ يتكرّر بتكرّر صلاة الجمعة.

الحالة الثانية: أن تكون الضرورة عامةً للمكلّفين في حالٍ واحدةٍ، فيكون العموم هنا بالنظر إلى عموم الأشخاص دون عموم الأحوال، وتتضح هذه الحالة بالنظر في بعض الأمثلة المتقدمة، كالمثال الثامن، فإن اضطرار الناس إلى التسليم بقبول شهادة الفاسق والعمل بها، إنما هو في حال كون القضاة والشهود من الفُسّاق، دون ما عدا هذه الحال، فلا يلزمهم ذلك التسليم بالقبول والعمل.

الحالة الثالثة: أن تكون الضرورة عامةً لأحوال المكلّف الواحد، فيكون العموم في هذه الحالة بالنظر إلى عموم الأحوال دون عموم الأشخاص، ويتضح هذا بالنظر في بعض الأمثلة المتقدمة، كالمثال الثاني والرابع والخامس والسادس والسابع، فإن اضطرار القاضي إلى قبول شهادة النساء فيما لا يطّلع عليه الرجال غالباً، يعتبر اضطراراً عاماً لأحوال القاضي، عند ما يريد أن يفصل في مثل تلك القضايا[1].

فهذه ثلاث حالات للعموم في الضرورة، وإذا أضيف إلى ذلك العموم اعتبار تعلّق التكليف به عند حصوله نتج منه عسر احترازٍ في

= الرابع والأربعون في القضاء بشهادة غير العدول للضرورة»، (ص١٩)، وعقد تحته فصلاً، فقال: «فصلٌ في حكم شهادة الشيعة الإمامية، الذي عمّت بهم البلوى في المدينة النبوية، وفي بغداد وغيرها من بلاد العجم، وفي كثيرٍ من قرى دمشق وأعمالها». (ص٢٤).

(١) ويشير إلى اعتبار العموم في تلك الحالات ما سبق الإشارة إليه في الهامش رقم (١) ص(١١٢) من هذا البحث.

الانفكاك من الحادثة، أو عسر استغناء عن العمل بها، ويتضح هذا بالنظر في بعض الأمثلة المتقدمة، ومن ذلك المثال الخامس، فإن الشخص العادم للمباح من المطعوم والمشروب، لو كُلِّف بتحريم ما يجده من المحرمات في تلك الحال؛ لعسر احترازه عن تناول تلك المحرمات من الميتة ونحوها.

وكذا في المثال الثاني، فإن الحائض لو كُلِّفت بالإقامة حتى تطهر فتطوف طوافَ الإفاضة لعسر استغناؤها عن السفر مع الجماعة، ويجري مثل هذا في بقية الأمثلة[1].

وتأكيداً لما سبق فإن مما يدلّ على اعتبار الضرورة سبباً في عموم البلوى ما يأتي:

١ ـ أنّ الضرورة بمعناها وأمثلتها تدخل تحت الاصطلاح الشرعي العام لعموم البلوى؛ إذ إنّ اعتبار وقوع الضرورة عامةً للمكلفين أو لأحوال المكلّف الواحد، مع تعلّق التكليف بالحادثة محلّ الضرورة يحصل منه عسر احتراز، أو عسر استغناء، وتلك مشقة تتطلب التيسير، وكذا فإن الوقوع العام للضرورة مع تعلّق التكليف بها يُوْجِدُ حاجةً إلى معرفة حكم الحادثة محلّ الضرورة، فتأثير الضرورة في إيجاد الاصطلاح الشرعي العام لعموم البلوى مثل تأثير سائر أسباب عموم البلوى، إلاّ أن الضرورة تعتبر أقوى تلك الأسباب من حيث كونها مظنةً للمشقة الشديدة، سواء في عسر الاحتراز، أو عسر الاستغناء.

٢ ـ أنّ بعض العلماء قد ذكر ضمن أمثلة «العسر وعموم البلوى»

---

(١) على أن شدّة الضرورة في أمرٍ قد تصوره على أنه واقعٌ بغير اختيارٍ من المكلّف، فيكون من قبيل ما يعسر الاحتراز منه؛ وهو في واقعه من قبيل ما يعسر الاستغناء عنه؛ لدخوله تحت اختيار المكلّف ويظهر هذا بالنظر في بعض الأمثلة التي يدخل الاضطرار فيها تحت عسر الاستغناء، كما في المثال السابع مثلاً، فإن اضطرار القاضي إلى قبول شهادة النساء فيما لا يطلع عليه الرجال غالباً، قد يُظنّ أنه من قبيل ما يعسر الاحتراز منه، لشدة ذلك الاضطرار، إلا أنه في واقعه من قبيل ما يعسر الاستغناء عنه؛ لأن له فيه حريةً واختياراً.

أمثلةً، لا يمكن تصنيفها إلاّ أن تكون من قبيل الضرورة، ومن أولئك السيوطي وابن نجيم، وقد سبقت الإشارة إلى جزءٍ من تلك الأمثلة ضمن أمثلة هذا السبب[١].

٣ ـ أنّ بعض العلماء قد يُعَلِّلُ للحكم في بعض المسائل الفرعية بالضرورة، ويصرّح بأن هذه المسألة أو تلك من قبيل عموم البلوى، وقد سبقت الإشارة إلى طرفٍ من هذا عند الحديث عن بعض أمثلة هذا السبب[٢]، بل إن بعض العلماء كان يُعَلِّلُ بالضرورة للعفو في بعض المسائل الفرعية، التي تعتبر داخلةً تحت بعض أسباب عموم البلوى الأخرى، مع أن تلك المشقة لا تبلغ درجة الضرورة[٣]؛ إذ إن الضرورة تزيد على المشقة في تلك الأمثلة في أن الضرورة يترتّب عليها تعب وإعياء مع إلحاق الضرر المباشر بالبدن كلّه أو بعضه، أو بالمال، أو بالعرض، أو بالعقل. أما المشقة فهي تعب وإعياء من غير أن يترتّب عليها ذلك الضرر المباشر[٤]، وبغضّ النظر عن صحة ذلك التعليل أو عدمها فإن ذلك دليلٌ على الاتجاه إلى اعتبار الضرورة سبباً من أسباب عموم البلوى.

٤ ـ أنّ من الباحثين من صرّح بأن الضرورة سببٌ من أسباب «العسر وعموم البلوى»، ومن أولئك الدكتور يعقوب الباحسين، حيث قال: «وهذا السبب في حقيقته، وإن كان من أسباب المشقة التي تقتضي التخفيف، أو على وجهٍ أدقّ من أسباب ما سمّوه العسر وعموم البلوى...»[٥].

ومنهم مَنْ أشار إلى ذلك كالدكتور وهبة الزحيلي، فقد أشار إلى أن العسر وعموم البلوى من الحالات التي تعتبر الضرورة واقعةً فيها[٦].

---

(١) انظر: المثالين الرابع والخامس. وانظر: الأشباه والنظائر للسيوطي (١٦٤، ١٦٥)، والأشباه والنظائر لابن نجيم (٨٧، ٨٨).

(٢) انظر: المثالين الثاني والثامن وما ورد في هامشيهما.

(٣) انظر ـ مثلاً ـ: رد المحتار على الدر المختار (١/ ٢١٢، ٢١٦).

(٤) انظر: رفع الحرج، للدكتور يعقوب الباحسين (٤٣٨).

(٥) رفع الحرج، للدكتور يعقوب الباحسين (٤٣٧).

(٦) انظر: نظرية الضرورة الشرعية (٧٣، ٧٤).

وهذا يدلّ على تقرير ذلك الاتجاه الذي اتّبعه العلماء المتقدمون من ذكر أمثلة الضرورة ضمن أمثلة «العسر وعموم البلوى»، أو من التعليل بالضرورة وذكرِ أن تلك المسألة من قبيل ما تعمّ به البلوى، وجميع ذلك يدلّ على اعتبار الضرورة سبباً في عموم البلوى.

إلاّ أنه قد يشكل على اعتبار الضرورة سبباً في عموم البلوى أن العموم مُشْتَرطٌ في الحادثة حتى تدخل تحت سببٍ من أسباب عموم البلوى، وحتى تعتبر مؤثرةً في التيسير، أما الضرورة فلا يعتبر العموم فيها مؤثراً في التيسير، حتى تدخل في أسباب عموم البلوى، بل إن الضرورة لو كانت خاصةً بفردٍ واحدٍ في حالٍ واحدةٍ لأثّرت في التيسير، فلا يحتاج إلى اشتراط العموم فيها، فثبت الفرق بين الضرورة وغيرها من أسباب عموم البلوى، فلا تلحق الضرورة بها في اعتبار السببية.

ويمكن أن يناقش هذا بالتسليم باشتراط العموم في الحادثة حتى تدخل تحت سبب من أسباب عموم البلوى، وتعتبر مؤثرةً في التيسير؛ إذ إن الغالب أن المشاق في تلك الأسباب خفيفةً، إلا أن عمومها يجعلها مشاق مؤثرة في التيسير؛ لئلا تؤدي إلى المشاق العامة الكثيرة الوقوع[١]، ولذلك ذكر العلماء أن ما عمّ وإن خفّ ينزل منزلة ما يثقل إذا اختصّ[٢]، فكان للعموم اعتبار في المشقة الجالبة للتيسير.

وأما أنّ العموم لا أثر له في التيسير حال الضرورة، فلا يؤثر في إدخال الضرورة في أسباب عموم البلوى، فهذا أمرٌ لا يسلّم به بإطلاق، بل إن العموم له أثرٌ في التيسير حال الضرورة، وبيان ذلك: أن العموم في الضرورة مؤثر في تأكيد الحكم وتقويته، إضافةً إلى زيادة التيسير عما هو عليه في حال كون الضرورة خاصةً بفردٍ واحدٍ في حالٍ واحدةٍ، ويتضح هذا بالنظر في بعض المسائل الفرعية التي تكون فيها الضرورة عامةً، إذ نجد أن

---

(١) انظر: قواعد الأحكام (٣٧٥).

(٢) انظر: الأشباه والنظائر لابن الوكيل (٢/ ٣٧٢)، والأشباه والنظائر لابن الملقن (٢/ ٣٤٨).

العلماء قد ذكروا أن الحكم لا يقتصر على التيسير الذي يكون في حال خصوص الضرورة، بل زادوا على ذلك التيسير تيسيراتٍ أخرى، وما ذلك إلا لعموم الضرورة، ومن تلك المسائل: ما إذا عمّ الحرام قطراً، بحيث لا يوجد فيه حلالٌ إلا نادراً، فقد ذكر العلماء أن التيسير هنا لا يقتصر على تناول المحرم بقدر الضرورة، مما يمكن أن يكون في حال خصوص الضرورة بفردٍ واحدٍ في حالٍ واحدةٍ، بل يزيد التيسير فيشمل استعمال ما يحتاج إليه الإنسان، دون التبسط الذي يكون في حال الحلال[1].

ويؤيّد هذا ما ورد عن عمر بن الخطاب ﷺ أنّه جعل الجوع العام ضرورةً عامةً لا تبيح تناول المحرم فحسب، بل زاد في التيسير في ذلك، فجعل تلك الضرورة العامة شبهةً دارئةً للحد عمن اضطر إلى سرقة طعام غيره؛ لأجل الضرورة العامة[2].

فثبت أن للعموم أثراً في الضرورة، وإن لم يكن أثره في إيجاد التيسير بعد أن لم يكن كما هو الحال في سائر أسباب عموم البلوى، بل إن أثره كما سبق بيانه يكون في تأكيد الحكم وتقويته، وزيادة التيسير في تلك الحادثة[3].
وأما كون الضرورة في حال خصوصها بفردٍ واحدٍ في حالةٍ واحدةٍ تعتبر مؤثرةً

---

(١) انظر: المنثور في القواعد (٢/٣١٧)، والأشباه والنظائر للسيوطي (١٧٤)، ونظرية الضرورة الشرعية للدكتور وهبة الزحيلي (٢٢٨).

(٢) انظر: المحلّى (١٣/٣٧٩)، والمغني (٨/٢٧٨)، (١٢/٤٦٢، ٤٦٣)، وإعلام الموقعين (٣/١١، ١٢)، وما ورد عن عمر أخرجه عبد الرزاق عن يحيى بن أبي كثير، وعن معمر عن أبان في كتاب اللقطة، باب القطع في عام سنة.
انظر: المصنف (١٠/٢٤٢، ٢٤٣) برقم (١٨٩٩٠)، (١٨٩٩١).
وأخرجه ابن أبي شيبة عن يحيى بن كثير في كتاب الحدود، بابٌ في الرجل يسرق الثمر والطعام.
انظر: الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار (١٠/٢٧) برقم (٨٦٣٥).

(٣) ومن ذلك أن ابن قدامة بعد أن ذكر الروايات في حكم الشِّبَع عند أكل الميتة للمضطر أشار إلى احتمال التفريق بين ما إذا كانت الضرورة مستمرةً ـ أي: مما تعم به بلوى المضطر ـ فيجوز الشِّبَع في هذه الحال، وبين ما إذا كانت الضرورة مرجوة الزوال، فلا يجوز إلا ما يسد الرمق. انظر: المغني (١٣/٣٣١).

في التيسير، ولا تحتاج إلى العموم بخلاف سائر أسباب عموم البلوى، فإن ذلك إنما كان لأجل الشدة الزائدة في الضرورة في تلك الحال، وهي شدة لا توجد في سائر أسباب عموم البلوى في حال خصوصها بفردٍ واحدٍ في حالٍ واحدةٍ، فافتراق الضرورة عن سائر أسباب عموم البلوى في تلك الحال لا يعني عدم الاجتماع مطلقاً، خاصةً إذا عُلمت علة هذا الافتراق.

وإذا ثبت هذا فإن تقدير الضرورة التي تعتبر سبباً في عموم البلوى، وتعتبر مؤثرةً في إيجاد المشقة الجالبة للتيسير، يكون على نحو ما سبق بيانه في المباحث السابقة مع اختلافٍ يسيرٍ، فإن الضرورة إن ورد بشأنها دليل من الشارع يعيّن كونها سبباً للمشقة الجالبة للتيسير، فإنه يعتبر فيها ذلك التعيين[1]. ومن ذلك ما ورد في المثال الرابع، فإن الاضطرار إلى تناول المحرم، كالميتة والدم ولحم الخنزير قد جاء دليل من الشارع يعيّن كونه سبباً للمشقة الجالبة للتيسير، فيعتبر فيه ذلك التعيين[2].

وأما ما لم يرد بشأنه دليلٌ من الشارع يعيّن كونه سبباً للمشقة، فإنه يتبع في تقديره ما سبق ذكره في المباحث السابقة من الاعتماد على الأمرين، دون النظر إلى كون الضرورة في العبادة، أو في المعاملة، ودون النظر إلى انفكاك العبادة عنها أو عدم انفكاكها؛ لأن تصور وجود الضرورة في العبادة مع عدم انفكاكها عنها، وأنها حينئذٍ لا تؤثر في التيسير على ما سبق في المباحث السابقة، يعتبر أمراً مشكلاً؛ لأن الحكم بوجود الضرورة داعٍ إلى التيسير، والحكم بوجود ضرورة لا تنفكّ عنها العبادة داعٍ إلى عدم اعتبار الضرورة حينئذٍ، وعدم حصول التيسير، وهذا غير متصوّر، فيبقى حينئذٍ الاعتماد في تقدير الضرورة التي تعتبر سبباً في عموم البلوى، وتعتبر مشقتها جالبةً للتيسير على أحد أمرين[3]، على نحو ما سبق بيانه في المباحث السابقة، وهذان الأمران هما:

---

(١) انظر: رفع الحرج، للدكتور يعقوب الباحسين (٤٣٢).

(٢) ومن تلك الأدلة قوله تعالى: ﴿إنّما حرّم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أُهِلَّ به لغير الله فمن اضطرّ غير باغٍ ولا عادٍ فلا إثم عليه إن الله غفور رحيم﴾. الآية رقم (١٧٣)، من سورة البقرة.

(٣) انظر: رفع الحرج، للدكتور يعقوب الباحسين (٤٣٢).

الأمر الأول: الاعتماد على معتاد الناس وعرفهم[1]، فما عدّوه من قبيل الضرورة العامة، فإنه يدخل هنا، ويكون سبباً في عموم البلوى، وتعتبر مشقته جالبةً للتيسير، وهذا فيما إذا كانت الضرورة عامةً للمكلّفين في حالٍ واحدةٍ، أو في عموم أحوالهم، وأما إن كانت عامةً لأحوال المكلّف الواحد، فإن تقدير الضرورة حينئذٍ يعود إلى اجتهاد المكلّف واطمئنان قلبه إلى العمل بتلك الضرورة[2]، ومن ذلك ما ورد في المثال الثالث، فإن تقدير الاضطرار إلى استعمال بعض النجاسات يرجع فيه إلى عرف الناس، فما عدّوا استعماله ضرورةً، فإنه يعتبر من هذا القبيل فيصحّ بيعه، وما لم يعدّوا استعماله ضرورةً لم يصحّ بيعه؛ لأجل استعماله.

وكذا ما ورد في المثال الثاني، فإن اضطرار الحائض إلى السفر مع جماعةٍ بعد الحج أمر يعود تقديره إلى اجتهادها، فإن رأت ضرورة ذلك جاز لها أن تطوف بالبيت طوافَ الإفاضة وهي حائض؛ لتدرك السفر مع تلك الجماعة، وإلا لم يجز لها ذلك.

الأمر الثاني: إذا لم يكن هناك عرفٌ محدّدٌ، فيعتمد على تقريب المشقة الحاصلة من الضرورة، وذلك بموازنتها بالضرورات المشابهة لها مما اعتبره الشارع في جنسها[3]. ويتضح ذلك بالنظر في بعض الأمثلة المتقدمة، كالمثال الأول، فإن الاضطرار لتعدّد إقامة صلاة الجمعة في البلد الواحد مشقته عظيمة؛ إذ يترتب على عدم التيسير في ذلك فوات إقامة صلاة الجمعة، وربّما يكون في التزاحم الشديد؛ لإقامتها في مكانٍ واحدٍ مشقةٌ عظيمةٌ فادحةٌ، تتمثّل في الخوف على النفوس أو الأعضاء، وتلك المشقة تعتبر جالبةً للتيسير[4].

---

(١) انظر: مراجع الهامش رقم (١) ص(٨٣) من هذا البحث.

(٢) انظر: نظرية الضرورة الشرعية، للدكتور وهبة الزحيلي (٢٧٧).

(٣) انظر: مراجع الهامش رقم (٢) ص(٨٣) من هذا البحث.
قال الزحيلي: «وأما ما يستجدّ من الضرورات والحاجات للأفراد، فيمكن قياسه على الحالات التي أوردها العلماء، مع التزام ضوابط الشرع العامة وأصوله الكلية». نظرية الضرورة الشرعية (٢٧٧).

(٤) انظر: قواعد الأحكام (٣٧٤)، والمجموع المذهب في قواعد المذهب (١/٣٥٩)، =

ومهما يكن من تقديرٍ للضرورة، فإن وضع ضابطٍ دقيقٍ للضرورة يعتبر أمراً بالغ الصعوبة، وذلك لتغير مدلول الضرورة من وقتٍ أو شخصٍ إلى آخر، فما قد يكون أمر تحسينياً بالأمس قد يصبح ضرورة في الحاضر والغد، وما كان ضرورة بالأمس قد يصبح أمراً تحسينياً في اليوم أو الغد، وما يكون ضرورة لدى شخصٍ قد يكون أمراً تحسينياً عند غيره، وكذا العكس، ومِنْ ثَمَّ فإن وضع ضابطٍ دقيقٍ للضرورة لا يختلف باختلاف الأشخاص والأحوال التي يعيش فيها المكلَّف، يعتبر أمراً بالغ الصعوبة، إن لم يكن غير متأتٍ[1]، ولعلّ مراعاة حالة الجهد والمشقة من خلال التعريف السابق لهذا السبب، مع الاستعانة بما سبق ذكره من الأمور التي تعين على تقدير الضرورة وضبطها لعله يساعد في ذلك التقدير والضبط.

ويجدر التنبيه هنا إلى أن الضرورة من الأسباب المؤثرة في نشوء العادة والعرف، وسيأتي بيان ذلك في الفصل الثالث من الباب الثالث، عند الحديث عن «صلة عموم البلوى بقاعدة العادة محكّمة».

= والأشباه والنظائر للسيوطي (١٦٨)، والأشباه والنظائر لابن نجيم (٩١).

(١) انظر: نظرية الضرورة الشرعية، للدكتور وهبة الزحيلي (٢٧٧، ٢٧٨).

الفصل الثالث

الأسباب الخاصة لعموم البلوى

تقدّم عند الحديث عن تقسيم أسباب عموم البلوى إلى عامةٍ وخاصةٍ بيان وجه ذلك التقسيم، على أن التفصيل كان أكثر في جانب الأسباب العامة، وبيان وجه العموم فيها، وقد أشرت هناك إلى طرفٍ من وجه الخصوص في الأسباب الخاصة، وتوضيحاً لما سبق فإنه يمكن أن يفصّل وجه الخصوص في أمرين:

الأمر الأول: أنّه قد سبق أن الحكم بعموم البلوى قد يكون بالنظر إلى الفعل أو الحال وكثرة وقوعهما، وأن الفعل يشير إلى ما يقع باختيار المكلّف، وهو مختصّ بما يفيد عسر الاستغناء، وأن للحال قسمين:

أحدهما: أن يكون الحال وصفاً عارضاً للمكلّف متعلّقاً بذاته، وهذا القسم قد ينفكّ عن المكلف إذا عرض له، وقد لا ينفكّ عنه إذا عرض له.

ثانيهما: أن يكون الحال وصفاً عارضاً للمكلّف لا يتعلّق بذاته.

والحال يشير إلى ما يقع بغير اختيار المكلّف، وهو مختصّ بما يفيد عسر الاحتراز.

وبالنظر في الأسباب الخاصة يتبيّن أنها تختصّ في تعلّقها بواحدٍ مما سبق، فإن كبر سنّ المكلّف مختصّ في تعلّقه بالحال التي تعتبر وصفاً عارضاً للمكلّف متعلّقاً بذاته، ولا ينفكّ عنه إذا عرض له، وهو يقع بغير اختيار المكلّف.

وكذا فإن الحاجة لمعاملةٍ ما مختصة في تعلّقها بالفعل، وهي تقع باختيارٍ من المكلّف.

وأما المطر والوحل والثلج فهو مختصّ في تعلّقه بالحال التي يعتبر وقوعها وملابستها وصفاً عارضاً للمكلّف لا يتعلّق بذاته.

فكان الحكم بكون تلك الأسباب خاصةً معتبراً فيه ذلك النظر، وهذا بخلاف ما سبق ذكره في وجه الحكم بكون بعض الأسباب عاماً، فإن السبب العام يجمع تحته أمثلةً تتنوّع في تعلّقها بالفعل أو الحال على التفصيل في ذلك، بينما السبب الخاص لا يتعلّق إلا بجهةٍ واحدةٍ كالفعل أو الحال فحسب، وحتى في تعلّقه بالحال يختص بقسم منه دون ما عداه، بل إن الخصوص في هذه الأسباب يتعدّى ذلك إلى أن كلّ سببٍ منها يختص بحادثةٍ معيّنةٍ، ففي تسميته نوع خصوصٍ أيضاً، بخلاف السبب العام، فإنه يجمع تحته حوادث متعدّدة قد تتحد أو تختلف في تعلّقها بالفعل أو الحال.

الأمر الثاني: أنّ الخصوص يأتي إلى تلك الأسباب من جهة انحصار أثرها في بعض الأبواب الفقهية، وسيتضح من خلال الحديث عنها أن كل واحد منها يتعلّق أثره بقسمٍ معيّنٍ من الفقه، فكبر سنّ المكلّف يتعلّق أثره بأبواب العبادات، بل يختصّ بمسائل الصلاة، والصيام، والحج. والحاجة للمعاملة يتعلّق أثرها بالمعاملات، كما يظهر من لفظ السبب. وأما المطر والوحل والثلج، فإنه يتعلّق بأبواب العبادات، بل يختص بمسائل الصلاة، كما سيأتي توضيح ذلك.

وأما الأسباب العامة فلا يتعلّق أثر الواحد منها ببابٍ معيّنٍ، بل تتنوّع في تعلّق أثرها بغالب أبواب الفقه، كما سبق بيان ذلك عند الحديث عن الأسباب العامة لعموم البلوى، في الفصل الثاني من هذا الباب.

وإذا ثبت وجه الخصوص في تلك الأسباب، فإنه قد يناقش هذا بأن هناك بعض الصور مما ورد في الأسباب العامة، يمكن أن تجعل أسباباً خاصةً باعتبار ما ذكر من وجهٍ للخصوص فيها، ومن ذلك الحيض أو النوم مثلاً، فإنهما من قبيل الحال الذي يعتبر وصفاً عارضاً للمكلّف متعلّقاً بذاته، ويمكن أن ينفكّ عنه، ففي تعلّقهما خصوصٌ، ثم إن أثرهما في الأبواب

الفقهية يعتبر خاصاً بأبواب العبادات، كالطهارة والصلاة والصيام، وبناءً عليه يكون حصر الأسباب الخاصة فيما ذكر فحسب أمراً غير صحيح.

ويمكن أن يُجاب عن هذا، بأن حصر الأسباب الخاصة فيما ذكر دون ما عَداها صحيحٌ، وأن إلحاق غيرها بها في الخصوصية لا يصحّ؛ لوجود الفرق بين الأسباب الخاصة، وما يشبهها مما ورد في بعض الأسباب العامة، فإن الأسباب الخاصة تعتبر موجدةً لعموم البلوى بمجرّد تحقّق وجودها، وهذا لا ينطبق على بعض الصور التي وردت في الأسباب العامة وفيها نوع خصوص، حيث إن كلّ صورةٍ من تلك الصور لا تعتبر موجدةً لعموم البلوى بمجرّد تحقّق وجودها، بل لا بدّ من دخولها تحت وصف سببٍ من الأسباب العامة.

وبيان ذلك بالتمثيل: أن كبر سنّ المكلّف ـ وهو من الأسباب الخاصة ـ يثبت به عموم البلوى بمجرّد تحقّق وجوده.

وأما النفاس والنوم ـ وهما من أمثلة الأسباب العامة ـ فلا يثبت بهما عموم البلوى بمجرّد تحقّق وجودهما، بل لا بدّ من دخولهما تحت وصف سببٍ من الأسباب العامة السابقة، وهو كثرة الشيء وامتداد زمنه، أو تكرار وقوعه.

وينبغي التنبيه هنا إلى أن الخصوص لا يعني أن وقوع هذه الأسباب خاصٌ بآحاد المكلّفين، أو بأحوالهم، بل إن وقوع هذه الأسباب عامٌ في المكلّفين وفي أحوالهم، أو عامٌ لأحوال المكلّف الواحد، وسيأتي بيان وجه العموم في كلّ سببٍ من هذه الأسباب الخاصة.

وقد سرتُ في ترتيب الحديث عن هذه الأسباب على اعتبار قوة تعلّقها وارتباطها بالمكلّف، فكان كبر سنّ المكلّف أو مرضه مرضاً لا يرجى برؤه أشدها تعلّقاً به؛ إذ إنه يعتبر من قبيل الحال التي تعتبر وصفاً عارضاً للمكلّف متعلّقاً بذاته، ولا ينفكّ عنه إذا عرض له، ثم تأتي الحاجة لمعاملةٍ ما؛ إذ إنها تعتبر من قبيل الفعل الصادر من المكلّف، فتعلّقها بالمكلّف

يعتبر أقلّ من تعلّق كبر السنّ أو المرض الذي لا يرجى برؤه؛ لوقوعها باختيارٍ من المكلّف، ثم إنه لا ينفكّ عنه إذا عرض له.

وأما المطر والوحل والثلج فإن تعلّقه بالمكلّف يعتبر أقلّ من السببين السابقين، فإنه يعتبر من قبيل الحال التي تعتبر وصفاً عارضاً للمكلّف، ولا يتعلّق بذاته، ومع أنه يقع بغير اختيارٍ من المكلّف فكان حقّه التقديم على الحاجة لمعاملةٍ ما، إلا أن عدم تعلّقه بذات المكلّف جعله يتأخر عنها؛ لكون تعلّق الحاجة لمعاملةٍ ما بالمكلّف أشدّ، فهي تمثّل الفعل الصادر من المكلّف، وهو أشدّ تعلّقاً بالمكلّف من الحال التي تعتبر وصفاً عارضاً له، ولا تتعلّق بذاته.

المبحث الأول

فيما يرجع إلى المكلّف ويمثلّه:

كبر سنّ المكلّف والمرض الذي لا يرجى برؤه

كبر سنّ المكلّف وصفٌ يتوقّع أن يحصل لكلّ مكلّف إن امتدّ به العمر، ووقوع هذا الوصف يقارنه في الغالب ضعفٌ في البدن، وهذا الضعف يورث مشقة عليه عند قيامه ببعض العبادات على اعتبار تكليفه بها. وقد يعبّر عن كبر السنّ بالهرم(١)، أو بالزمانة(٢)، أو بالشيخوخة(٣)، وقد يوصف الشيخ بالفاني(٤)، وذلك إشارة إلى وصوله مرحلة الضعف التي تحصل عندها المشقة عند اعتبار تكليفه ببعض العبادات.

ومما يدلّ على اعتبار كبر السنّ سبباً في عموم البلوى ما يأتي:

١ ـ أنّ من العلماء مَنْ ذكر من أمثلة «العسر وعموم البلوى» ترك الجمعة والجماعة بالأعذار المعروفة(٥)، ومن المعلوم أن كبر السنّ الذي يترتب عليه مشقة، يعتبر عذراً في ترك الجمعة والجماعة(٦)، فيكون داخلاً ضمن أسباب «العسر وعموم البلوى».

---

(١) انظر: قوانين الأحكام الشرعية (١١٥).

(٢) انظر: المجموع (٧/ ٩٤).

(٣) انظر: الجامع لأحكام القرآن (٢/ ٢٨٩).

(٤) وعرّفه بعض العلماء: «بأنه الذي كل يوم في نقص، إلى أن يموت». رد المحتار على الدر المختار (٢/ ١١٩)، وانظر: شرح العناية على الهداية بهامش فتح القدير (٢/ ٢٧٧).

(٥) انظر: المنثور في القواعد (٣/ ١٧٠)، والأشباه والنظائر للسيوطي (١٦٤)، والأشباه والنظائر لابن نجيم (٨٧).

(٦) انظر: حاشية الدسوقي (١/ ٣٥٨).

٢ ـ أنّ كبر سنّ المكلّف يتحقق بالتكليف عنده الاصطلاح الشرعي العام لعموم البلوى، فهو حالٌ يقع لعموم المكلّفين، يحصل بالتكليف بالعبادة عنده عسر احترازٍ منه، وكذا فإن عموم وقوع هذه الحال للمكلّفين مع التكليف بالعبادة عندها تتحقق به الحاجة إلى معرفة الحكم، وهذه الحاجة عامةٌ لعموم سببها، وهذا يدلّ على اعتباره سبباً في عموم البلوى.

والعموم في كبر السنّ يأتي من جهة عموم الأحوال، فإن كبر السنّ إذا وقع يعمّ أحوال المكلّف، بحيث يكون تلبّسه به على وجه الدوام، ويمتنع انفكاكه منه.

أما جهة عموم الأشخاص فإن كبر السنّ يعمّ طائفة كثيرة غالباً، وهذه الطائفة تختلف كثرتها من زمن إلى آخر، ومع ذلك فإن كبر السنّ إن لم يشمل جميعهم إلاّ أن احتمال عموم الجميع واردٌ، خاصةً وأنه واقعٌ لمن امتدّ به العمر[١].

ومن التيسيرات التي تنبني على تحقق كبر السنّ، باعتباره سبباً في عموم البلوى ما يأتي:

١ ـ أنّ التكليف بحضور صلاة الجمعة، أو بأداء الصلاة جماعةً مع كبر السنّ فيه مشقة على المكلّف، فيجوز له حينئذٍ ترك حضور الجمعة، أو ترك أداء الصلاة جماعةً[٢].

٢ ـ أنّ التكليف بأداء كل صلاة مفروضةٍ في وقتها مع كبر السنّ فيه مشقة على المكلّف، فيجوز له حينئذٍ أن يجمع بين الصلاتين في وقت إحداهما، فيجمع بين الظهر والعصر، أو بين المغرب والعشاء في وقت إحداهما[٣].

---

(١) وإلى اعتبار العموم هنا يشير كلام الشاطبي، عند تفسيره للحرج العام الوارد في كلام ابن العربي.
انظر ص (٧٤، ٧٥) من هذا البحث.

(٢) انظر: رد المحتار على الدر المختار (١/ ٣٧٣)، وحاشية الدسوقي (١/ ٣٥٨).

(٣) انظر: المغني (١/ ١٣٧).

٣ ـ أنّ التكليف بالقراءة قائماً في الصلاة المفروضة، مع كبر السنّ الذي يعسر معه القيام فيه مشقة على المكلّف، فيجوز حينئذٍ له أن يصلّي قاعداً، إذا كان يستطيع القراءة قاعداً، وذلك لأن القعود يجوز في حالة الاختيار في النفل، ولا يجوز ترك القراءة بحال[١].

٤ ـ أنّ التكليف بأداء صيام رمضان مع كبر السنّ فيه مشقةٌ على المكلّف، فيجوز له حينئذٍ الفطر في رمضان[٢].

٥ ـ أنّ التكليف بأداء الحجّ الواجب مع كبر السنّ فيه مشقة على المكلّف، فيجوز له حينئذٍ أن يُنيب مَنْ يحجّ عنه[٣].

ومما أُلحق بكبر السنّ في كونه سبباً في المشقة الجالبة للتيسير المرض الذي لا يُرجى البرء منه، وتحقّق اليأس من الشفاء منه، قال ابن قدامة: «والمريض الذي لا يرجى برؤه يفطر، ويطعم لكلّ يومٍ مسكيناً؛ لأنه في معنى الشيخ»[٤].

ولذلك فإن المريض الذي لا يرجى برؤه، تنطبق عليه الأحكام التي سبق ذكرها في حقّ الشيخ الفاني، وذلك أن كلًّا من كبر السنّ والمرض الذي لا يرجى الشفاء منه يتضمّنان خللاً في القدرة البدنية، يورث العجز عن بعض الأعمال، ولكلٍّ منهما صفة الاستمرار.

والعموم في المرض الذي لا يرجى البرء منه قد يكون من جهة

---

(١) انظر: الأم (١/ ٨٠)، والمغني (٢/ ٥٧٠، ٥٧١).

(٢) انظر: المغني (٤/ ٣٩٥، ٣٩٦)، والمجموع (٦/ ٢٥٨ ـ ٢٦٠)، وقوانين الأحكام الشرعية (١١٦).

وقيّد الحنفية عجز الهرم في الصوم خاصةً بأن يكون العجز مستمراً، فلو لم يقدر على الصوم؛ لشدة الحرّ مثلاً، كان له أن يفطر ويقضيه في الشتاء. انظر: رد المحتار على الدر المختار (٢/ ١١٩).

(٣) انظر: المغني (٥/ ١٩، ٢٠)، والمجموع (٧/ ٩٤).

(٤) المغني (٤/ ٣٩٦)، وانظر: المهذب مع المجموع (٦/ ٢٥٧)، والمجموع (٦/ ٢٥٨)، ورد المحتار على الدر المختار (٢/ ١١٩).

الأشخاص إلا أنه قليل، فإنه يقلّ وجود المرض الذي لا يرجى البرء منه ويكون عاماً للأشخاص، إلاّ أن العموم الأكثر اعتباراً هنا هو من جهة عموم الأحوال، سواء للمكلّف الواحد، أو لعموم المكلّفين، بحيث يكون التلبّس بهذا المرض حاصلاً على جهة الدوام، ويمتنع الانفكاك منه[1].

وقد جاء إلحاق المريض الذي لا يرجى برؤه بالشيخ الهرم في الحكم في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٨٣﴾ أَيَّامًا مَّعْدُودَٰتٍ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُۥ وَأَن تَصُومُواْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١٨٤﴾﴾[2].

فقد أثبتت الآية جواز الترخص للمريض الذي يرجى برؤه بالفطر في رمضان، وكذا الحكم في حق الشيخ الهرم؛ إذ إنّ قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾[3] واردٌ في حقّ الشيخ الكبير والمرأة الكبيرة، فيجب عليهما إذاً الإطعام في حال الفطر؛ لذلك يقول ابن عبّاس[4] رضي الله عنهما في هذه الآية: «ليست بمنسوخةٍ، هو الشيخ الكبير والمرأة الكبيرة...»[5]. والمريض الذي لا يرجى برؤه ملحق بالشيخ الكبير والمرأة

---

(١) وإلى اعتبار العموم هنا يشير كلام الشاطبي، عند تفسيره للحرج العام الوارد في كلام ابن العربي.
انظر ص(٧٤، ٧٥)، من هذا البحث.

(٢) الآيتان رقم (١٨٣، ١٨٤)، من سورة البقرة.

(٣) من الآية رقم (١٨٤)، من سورة البقرة.

(٤) هو أبو العبّاس عبد الله بن عبّاس بن عبد المطلب القرشي الهاشمي، حبر الأمة، ومفسّر القرآن وترجمانه صحابي جليل، ولد في مكة عام ٣ قبل الهجرة، ونشأ في بدء عصر النبوة، ولازم الرسول ﷺ. وروى عنه أحاديث كثيرة، وكان من المعروفين بالعلم والفتوى، وقد كُفَّ بصره في آخر عمره، وسكن الطائف، وبها توفي عام ٦٨هـ.
انظر: الطبقات الكبرى (٢/ ٣٦٥ـ٣٧٢)، ونسب قريش (٢٦)، والاستيعاب (٣/ ٩٣٣ـ٩٣٩)، والبداية والنهاية (٨/ ٢٩٥ـ٣٠٧)، والإصابة (٦/ ١٣٠ـ١٤٠)، الترجمة رقم (٤٧٧٢).

(٥) أخرجه البخاري بهذا اللفظ في كتاب التفسير، باب: ﴿أَيَّامًا مَّعْدُودَٰتٍ فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا﴾... الآية.
انظر: صحيح البخاري مع فتح الباري (٨/ ٢٨)، برقم (٤٥٠٥).

الكبيرة فيفطر، ولا صوم عليه، ويطعم عن كلّ يومٍ مسكيناً؛ إذ إنّ الإطعام محمولٌ على مَنْ لا يرجو استطاعة القضاء[1].

وهذه الآية في محلّ الاستدلال حتى على القول بنسخها؛ لأنها إن وردت للتخيير بين الصوم والفطر، ثم نسخ التخيير، فكذلك تبقى في محل الاستدلال؛ لأن النسخ حينئذٍ إنما يثبت في حقّ القادر على الصوم، فيبقى الشيخ الفاني على حاله كما كان، فيجوز له الترخّص بالفطر، ويطعم عن كلّ يومٍ مسكيناً[2].

وإذا ثبت هذا فما ضابط كبر السنّ والمرض الذي لا يرجى برؤه اللذين يعتبران سبباً في عموم البلوى، ومِنْ ثَمَّ ثبوت المشقة الجالبة للتيسير، وكيف يكون تقديرهما؟.

لم أقف على مَنْ حَدَّد سناً معيّنةً، يعتبر فيها كبر السنّ سبباً في عموم البلوى، ومِنْ ثَمَّ ثبوت المشقة الجالبة للتيسير، وما ذلك إلاّ لأجل أن الناس يختلفون في طبائعهم وقدراتهم البدنية، فبعضهم قد يضعف بدنه في سنّ الستين أو نحوه، وبعضهم يكون في قوة وقدرة بدنية، وقد تجاوز سنّه الثمانين أو التسعين، فليس للضعف الذي قد يكون مع كبر السنّ سنٌّ معيّنةٌ يحكم بوجوده عند الوصول إليها.

وكذا فإنه يصعب تعيين مرضٍ يقال: إنه الذي لا يرجى برؤه دون ما سواه، فإن الحكم على المرض بكونه لا يرجى برؤه يختلف باختلاف الأشخاص والأزمان، ولذلك فإن بعض الأمراض التي لا يرجى البرء منها في زمنٍ يمكن أن يرجى البرء منها في زمنٍ لاحقٍ؛ لتوفّر الأطباء الأكفاء، أو الأدوية التي تكون علاجاً ناجعاً لمثل هذا المرض، فليس هناك مرضٌ معيّنٌ يقال: إنّه لا يرجى البرء منه دون ما سواه[3].

---

(١) انظر: المغني (٤/ ٣٩٦)، وفتح القدير (٢/ ٢٧٨).

(٢) انظر: شرح العناية على الهداية بهامش فتح القدير (٢/ ٢٧٧).

(٣) وقد ذكر بعض العلماء المتقدمين للمرض الذي لا يرجى برؤه طائفةً من الأمثلة، ومع=

وإذا أردنا أن نبحث عن ضابطٍ أو تقديرٍ معيّنٍ يمكن اعتماده هنا، فإن الذي يظهر من كلام العلماء حول تقدير المرض الذي يُجْهِدُ المكلّف، ويعتبر سبباً في المشقة الجالبة للتيسير، أو المرض الذي يكون فيه تبرّعٌ بالعطية أو الهبة أنه يرجع في ضبطه وتقديره إلى أحد أمرين، وهذان الأمران يمكن اعتماد أحدهما في تقدير كبر السنّ والمرض الذي لا يرجى برؤه وضبطهما باعتبارهما سبباً في عموم البلوى، وهذان الأمران هما:

الأمر الأول: تقدير المكلّف واجتهاده إن كان عارفاً، والاجتهاد هو المبني على الخبرة والأمارة وغلبة الظنّ، لا المبني على الوهم، فإنه لا عبرة به[1]، فإذا غلب على ظنّ المكلّف واجتهاده، أن كبر سنّه يسبّب له مشقةً عند قيامه ببعض العبادات المكلّف بها، فإنه يجوز له حينئذٍ الترخّص، ولا يعني هذا أنه يجوز له الترخّص في جميع العبادات، بل فيما يعجز عن أدائه على الوجه الذي طلب منه الشارع أداءها عليه حال عافيته وقدرته البدنية، فمن عجز عن القراءة قائماً في الصلاة المفروضة؛ لضعفه بسبب كبر سنّه، ولم يعجز عن أداء صيام رمضان، جاز له الترخّص بالصلاة قاعداً دون الفطر في رمضان، وهكذا في سائر عباداته.

ومثل ذلك في المرض الذي لا يرجى برؤه، فيعتمد في تقديره وضبطه على تقدير المكلّف واجتهاده إن كان عارفاً، فإذا غلب على ظنّه أنه لا يرجى برؤه من هذا المرض المعيّن، وشَقَّ عليه القيام بالعبادة معه جاز له حينئذٍ الترخّص، ولا يعني هذا أنه يجوز له الترخّص في جميع العبادات، على نحو ما سبق بيانه في كبر السنّ.

= ذلك يحمل هذا على ما كان في زمانهم، وإن بقي بعض هذه الأمثلة إلى زماننا لا يرجى البرء منها، إلا أن هذا لا يعني الحصر، فقد تخرج بعض الأمراض التي يمكن أن تكون من قبيل ما لا يرجى البرء منه، ولم تكن معروفةً عند المتقدمين. وانظر: طائفة من الأمثلة على تلك الأمراض في المغني (٨/ ٤٨٩، ٤٩٠).

(١) انظر: المجموع (٢/ ٢٨٦)، والبحر الرائق (٢/ ٣٠٣).

الأمر الثاني: إخبار الطبيب[1]، فإذا أخبره الطبيب أن كبر سنّه قد يسبّب له مشقةً عند قيامه بأداء ببعض العبادات على الوجه المطلوب حال قدرته وقوته البدنية، فإنه يجوز له الترخّص في تلك العبادات التي يمكن أن يعجز عنها دون ما سواها مما يستطيع أداءه على الوجه المطلوب حال قدرته وقوته البدنية.

ومثل ذلك في المرض الذي لا يرجى برؤه، فإذا أخبره الطبيب أن مرضه لا يرجى برؤه، وأنه قد يسبّب له مشقةً عند قيامه بأداء بعض العبادات على الوجه المطلوب حال قدرته وقوته البدنية، فإنه يجوز له الترخّص في تلك العبادات على نحو ما سبق بيانه في كبر السنّ.

---

(١) انظر: المغني (٨/ ٤٩٠، ٤٩١)، والمجموع (٢/ ٢٨٦)، والبحر الرائق (٢/ ٣٠٣)، وحاشية الدسوقي (١/ ٢٣٦).
وللعلماء زيادة تفصيلٍ في اشتراط عددٍ معيّنٍ من الأطباء، وكذا في بعض الصفات المعتبرة في الطبيب.
انظر: المراجع السابقة.

المبحث الثاني

فيما يرجع إلى الفعل، ويمثّله:
الحاجة لمعاملةٍ ما

إنّما أَفْرَدْتُ الحاجة إلى المعاملة هنا بمبحثٍ خاصٍّ، ولم ألحقها بالضرورة التي ورد الحديث عنها ضمن الأسباب العامة لعموم البلوى لأمرين:

الأمر الأول: أنّ الحاجة إلى المعاملة قد كثر وقوعها في الواقع العملي، وبرز التعليل بها في مجال التفريع الفقهي ضمن مباحث المعاملات عند المتقدمين، أو فيما جَدَّ عند المتأخرين، وقد كان لها تعلّقٌ كبيرٌ بأعمال المكلّف اليومية بخلاف الضرورة؛ لذلك جاء النظر بإفرادها عن الضرورة.

الأمر الثاني: أنّه مع أن الضرورة والحاجة تمثّلان حكماً استثنائياً، إلاّ أن بينهما فرقاً، فالأحكام الاستثنائية الثابتة بالضرورة هي غالباً إباحةٌ لمحظورٍ ممنوعٍ بنصٍّ شرعيٍّ، وتكون مؤقّتة حيث تنتهي هذه الإباحة بزوال الاضطرار وتتقيّدُ بالشخص المضطرّ.

أما الأحكام الاستثنائية الثابتة بالحاجة فهي غالباً لا تخالف نصًّا صريحاً، ولكنّها تخالف القواعد العامة والقياس، والحكم الثابت بالحاجة يكون في الغالب ثابتاً بصورةٍ دائمةٍ، ويستفيد منها المحتاج وغيره[1].

(١) انظر: المدخل الفقهي العام (٢/٩٩٩)، ونظرية الضرورة الشرعية، للدكتور وهبة الزحيلي (٢٧٤، ٢٧٥).

وهذا الفرق بين الضرورة والحاجة أكّد النظر حول إفراد الحاجة بالحديث عن الضرورة.

وهذان الأمران يُضافان إلى ما سبق بيانه من وجه اعتبار هذه الأسباب خاصةً، فيتأكّد النظر إلى إفراد الحاجة إلى المعاملة عن الضرورة.

وإذا كان قد سبق تعريف الضرورة فإن الحاجة أخفُّ وطأةً وأقلّ عنتاً من الضرورة، والحاجة وإن كانت حالة جهدٍ ومشقّةٍ فهي دون الضرورة، ولا يتأتّى معها الهلاك[١].

وإذا أردنا أن نُعَرِّف الحاجة إلى المعاملة باعتبارها سبباً في عموم البلوى، فيمكن أن نقول فيه: هو وقوع المعاملة محتاجاً إليها عموم المكلّفين في عموم أحوالهم، بحيث يلزم من التكليف الذي لا تتمّ فيه مراعاتها عسر استغناءٍ عن العمل بها.

ومما يدلّ على اعتبار الحاجة إلى المعاملة سبباً في عموم البلوى ما يأتي:

١ ـ أنّ بعض العلماء ممن كَتَب حول موضوع «العسر وعموم البلوى»، قد أدخل تحته جملةً من أمثلة الحاجة إلى المعاملة[٢]، بل إنّ بعض العلماء كان يُعَلِّل للحكم في معاملةٍ معيّنةٍ بالحاجة العامة، ثم يعلّل بعد ذلك بعموم البلوى[٣]، وهذا يدلّ على اعتبار الحاجة إلى المعاملة سبباً في عموم البلوى.

٢ ـ أنّ الحاجة إلى المعاملة يتحقق بالتكليف الذي لا تتمّ مراعاتها فيه

---

(١) انظر: درر الحكام شرح مجلة الأحكام (١/ ٣٤)، المادة رقم (٢٢)، والمدخل الفقهي العام (٢/ ٩٩٧)، ونظرية الضرورة الشرعية، للدكتور وهبة الزحيلي (٢٧٣)، والضرورة والحاجة وأثرهما في التشريع الإسلامي (٢١).

(٢) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي (١٦٤، ١٦٥)، والأشباه والنظائر لابن نجيم (٨٨).

(٣) انظر: الأشباه والنظائر لابن الوكيل (٢/ ٣٧٠، ٣٧٢)، والأشباه والنظائر لابن الملقن (٢/ ٣٤٦، ٤٥٥)، وكتاب القواعد (٢/ ٢٤٨)، ومختصر من قواعد العلائي وكلام الإسنوي (١/ ٢٩٣).

الاصطلاح الشرعي العام لعموم البلوى، فإن الاحتياج إلى المعاملة فعلٌ يعمّ وقوعه عموم المكلّفين، يحصل بالتكليف بعدم مراعاته عسر استغناء عن العمل بمقتضى تلك الحاجة، مما يقتضي التيسير في ذلك، ثمّ إنّ عموم تلك الحاجة إلى المعاملة يتحقّق به الحاجة العامة إلى معرفة حكم تلك المعاملة، مما يقتضي انتشار حكمها واشتهاره، فدلّ على اعتبارها سبباً في عموم البلوى.

ويتضح من خلال تعريف الحاجة إلى المعاملة باعتبارها سبباً في عموم البلوى أن العموم المعتبر في الحاجة هنا هو ما يكون في جهة الأشخاص وجهة الأحوال معاً، بحيث يكون الاحتياج عاماً للمكلّفين وأحوالهم[1].

على أنّ عموم الأشخاص يتفاوت في شموله، فقد يكون الاحتياج شاملاً جميع الأمّة فيما يمسّ مصالحهم العامة، دون النظر إلى حاجة فردٍ أو أفرادٍ محصورين، وهذا ما يُطلق عليه في مجال التعليل والتفريع الفقهي بالحاجة العامة.

وقد يكون الاحتياج مختصاً بطائفةٍ معيّنةٍ من الناس، كأهل بلدٍ، أو حرفةٍ معيّنةٍ من عمّالٍ، أو زراعٍ، أو صنّاعٍ، أو أطبّاء، أو أمثالهم من أهل المهن والصناعات، وهذا ما يطلق عليه في مجال التعليل والتفريع الفقهي بالحاجة الخاصة[2].

---

(١) ويشير إلى اعتبار جهة عموم الأحوال كلام الشاطبي، عند تفسيره للحرج العام الوارد في كلام ابن العربي.
انظر ص(٧٤، ٧٥) من هذا البحث.
وأما اعتبار عموم الأشخاص، فلِما سيأتي من أن الحاجة التي تستلزم حكماً استثنائياً هي حاجة الجماعة، لا حاجة الفرد.
انظر ص(١٥٩، ١٦٠) من هذا البحث.

(٢) انظر: المدخل الفقهي العام (٢/٩٩٧)، ورفع الحرج، للدكتور يعقوب الباحسين (٤٣٩)، ورفع الحرج، للدكتور صالح بن عبد الله بن حميد (١٧٥، ١٨٠).

والعموم في هذين القسمين معتبرٌ في التيسير، وإن كان العموم في القسم الثاني الذي هو الحاجة الخاصة أقلّ من العموم في القسم الأول الذي هو الحاجة العامة، إلاّ أنه معتبرٌ ما دام أنه حاجة للجماعة[1].

والحاجة إلى المعاملة بقسميها السابقين تُنَزَّلُ منزلةَ الضرورة في الاعتبار والحكم بالتيسير بناءً على هذا الاحتياج العام، حيث ذكر الفقهاء قاعدةً فقهيةً تنصّ على ذلك، وهي «الحاجة تنزل منزلة الضرورة عامةً كانت أو خاصةً»[2].

ولذلك يقول شيخ الإسلام ابن تيمية[3]: «والشريعة جميعها مبنيةٌ على أن المفسدة المقتضية للتحريم إذا عارضها حاجةٌ راجحةٌ أُبيح المحرم، فكيف إذا كانت المفسدة منتفية؟»[4]، أي: أن ذلك أولى بالإباحة، بناءً على مقتضى الحاجة.

ويقول ـ أيضاً ـ في موضع آخر: «فكلّ ما احتاج الناس إليه في معاشهم، ولم يكن سببه معصيةً هي ترك واجبٍ، أو فعل محرمٍ لم يحرم عليهم؛ لأنهم في معنى المضطر الذي ليس بباغٍ، ولا عادٍ»[5].

---

(١) انظر: المدخل الفقهي العام (٢/ ٩٩٩).

(٢) المنثور في القواعد (٢/ ٢٤)، والأشباه والنظائر للسيوطي (١٧٩)، والأشباه والنظائر لابن نجيم (١٠٠).

(٣) هو أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم النميري الحراني الدمشقي الحنبلي، شيخ الإسلام، ولد في حران عام ٦٦١هـ، وتحول به أبوه إلى دمشق، فنبغ واشتهر، وكان آيةً في التفسير والفقه والأصول، كثير البحث في فنون الحكمة، داعيةً إلى الإصلاح، جرت له محنٌ كثيرة في حياته. له مؤلفات كثيرة منها: السياسة الشرعية، وشرح العقيدة الأصفهانية، وتلخيص كتاب الاستغاثة، والفرقان بين أولياء الله وأولياء الشيطان، والصارم المسلول على شاتم الرسول، والتوسل والوسيلة، ودرء تعارض العقل والنقل، ومنهاج السنة، والفتاوى الكبرى، والقواعد النوارنية، ونقض المنطق، وغيرها. وكانت وفاته معتقلاً بقلعة دمشق عام ٧٢٨هـ.
انظر: الدرر الكامنة (١/ ١٤٤ ـ ١٦٠)، والنجوم الزاهرة (٩/ ٢٧١، ٢٧٢)، والدر المنضّد (٢/ ٤٧٦ ـ ٤٨٠).

(٤) القواعد النورانية (١٥٥).

(٥) المرجع السابق (١٦٥).

وذكر بعض الفقهاء ـ أيضاً ـ أن الحاجة إذا عمّت كانت كالضرورة[1]، أي: في اعتبارها والحكم بالتيسير بناءً على مقتضاها.

والحاجة العامة التي سبقت الإشارة إلى معناها تشمل في الغالب ما شرع في الأصل لعذر الحاجة، ثم صار مباحاً ولو لم تكن هناك حاجة. وذلك من خلال النظر فيما ذكره العلماء والباحثون من أمثلةٍ للحاجة العامة[2].

ومن أمثلة الحاجة العامة ما يأتي:

١ ـ أنّ الناس قد يحتاجون إلى التعامل بجملةٍ من العقود، كالسَّلَم، والإجارة، والعارية، والقرض، والوكالة، والوديعة، والمضاربة، أو القراض، والمساقاة، والحوالة، والرهن، والكفالة، والحَجْر، والصلح، ونحو ذلك. ولو قيل بعدم جواز التعامل بها لشَقَّ على الناس مشقة عظيمة، فيجوز حينئذٍ التعامل بتلك العقود؛ دفعاً لتلك المشقة[3].

---

(١) انظر: المنثور في القواعد (٢/ ٢٤)، والأشباه والنظائر للسيوطي (١٧٩).
وقال الدكتور يعقوب الباحسين: «هذه الحاجة بنوعيها يجوز للمشرّع والمفتي أن يشرّع ويفتي بجواز المعاملات التي تقتضيها بناءً على أنها من أسباب المشقة التي تقتضي التيسير، ولكنها إذا بلغت مبلغ الضرورة فإنه تجب مراعاتها والعمل بموجبها، وإن اقتضت إباحة المحرم، ومخالفة الظاهرية للنصّ...» رفع الحرج (٤٣٩).

(٢) انظر: تهذيب الفروق بهامش الفروق وإدرار الشروق (٢/ ١٣٨)، والمدخل الفقهي العام (٢/ ٩٩٧، ٩٩٨)، ونظرية الضرورة الشرعية، للدكتور وهبة الزحيلي (٢٦٢، ٢٦٣)، ورفع الحرج، للدكتور صالح بن عبد الله بن حميد (١٧٥، ١٧٦).

(٣) انظر: المنثور في القواعد (٢/ ٢٤، ٢٥)، والأشباه والنظائر للسيوطي (١٦٤، ١٦٥)، والأشباه والنظائر لابن نجيم (٨٨).
والمراد بالسَّلم: «عقدٌ على موصوفٍ في الذمة مؤجلٍ، بثمنٍ مقبوضٍ في المجلس». الإقناع (٢/ ١٣٣).
والإجارة: «عقدٌ على منفعةٍ، مباحةٍ، معلومةٍ، تؤخذ شيئاً فشيئاً، مدة معلومةً، من عينٍ معلومةٍ، أو موصوفةٍ في الذمة، أو عملٍ معلوم، بعوضٍ معلوم». الإقناع (٢/ ٢٨٣).
والعارية: «هي العين المعارة، والإعارة: إباحةُ نفعها بغير عوضٍ». الإقناع (٢/ ٣٣١).
والقرض: «دفع مالٍ إرفاقاً لِمَن ينتفع به ويرد بدله». الإقناع (٢/ ١٤٦).
والوكالة: «استنابة جائز التصرّف مثله فيما تدخله النيابة». الإقناع (٢/ ٢٣٢). =

وقد ذكر السيوطي وجه المشقّة في عدم مشروعية تلك العقود، فقال: «للمشقة العظيمة في أن كل أحدٍ لا ينتفع إلاّ بما هو ملكه، ولا يستوفي إلاّ ممن عليه حقّه، ولا يأخذه إلا بكماله، ولا يتعاطى أموره إلا بنفسه، فسُهِّل الأمر بإباحة الانتفاع بملك الغير بطريق الإجارة، أو الإعارة، أو القرض، وبالاستعانة بالغير وكالةً، وإيداعاً، وشركةً وقراضاً، ومساقاةً، وبالاستيفاء من غير المديون حوالة، وبالتوثق على الدين برهنٍ، وضامنٍ وكفيلٍ، وحَجْرٍ، وبإسقاط بعض الدين صلحاً، أو كلّه إبراءً»[1].

٢ ـ أنّ الناس قد يحتاجون إلى التعامل ببيع الثمار المتلاحقة الظهور، كالتين والبطيخ عند طيب أولها، ولو قيل بعدم جواز إلحاق ما لم يطب بما طاب؛ بناءً على أن ما لم يظهر معدومٌ عند التعاقد في البيع لشَقَّ ذلك على الناس، فيجوز حينئذٍ إلحاق ما لم يطب بما طاب من تلك الثمار في البيع؛ دفعاً لتلك المشقة[2].

٣ ـ أنّ الناس قد يحتاجون إلى التعامل ببيع المغيَّبات في الأرض،

= **والوديعة**: «اسم للمال المودَع، والإيداع: توكيلٌ في حفظه تبرّعاً. والاستيداع: توكل في حفظه كذلك بغير تصرّف». الإقناع (٢/ ٣٧٧).

والمضاربة أو القراض: «أن يدفع رجلٌ ماله إلى آخر يتّجر له فيه على أن ما حصل من الربح بينهما حسب ما يشترطانه». المغني (٧/ ١٣٢، ١٣٣).

والمساقاة: «أن يدفع الرجل شجره إلى آخر؛ ليقوم بسقيه، وعمل سائر ما يحتاج إليه بجزءٍ معلوم له من ثمره». المغني (٧/ ٥٢٧).

والحوالة: «نقل الدين من ذمةِ المحيل إلى ذمة المحال عليه». الكافي لابن قدامة (٢/ ٢١٨).

والرهن: «المال الذي يجعل وثيقةً بالدين؛ ليستوفى من ثمنه إن تعذّر استيفاؤه ممن هو عليه». المغني (٦/ ٤٤٣).

والكفالة: التزام رشيد برضاه إحضاء من عليه حقٌّ مالي إلى ربّه.

انظر: كشاف القناع (٣/ ٣٧٥).

والحَجْر: «منع الإنسان من التصرّف في ماله». المغني (٦/ ٥٩٣).

والصلح: «معاقدةٌ يتوصّل بها إلى الإصلاح بين المختَلِفَيْن». المغني (٧/ ٥).

(١) الأشباه والنظائر (١٦٥). وذكر ابن نجيم نحو ذلك في الأشباه والنظائر (٨٨).

(٢) انظر: المنتقى (٤/ ٢١٩، ٢٢٠)، والقواعد النورانية (١٤٧ ـ ١٤٩)، ورسالة نشر العرف ضمن مجموع رسائل ابن عابدين (٢/ ١٣٩ ـ ١٤١).

من البصل والثوم والجزر والفجل ونحوها، ولو قيل بعدم جواز ذلك؛ للجهالة بالمبيع لشَقَّ ذلك على الناس، فيجوز حينئذٍ التعامل ببيع المغيَّبات في الأرض؛ دفعاً لتلك المشقة(١).

وينبغي التنبيه هنا إلى أن تخلّف القليل من جزئيات بعض العقود لا يخرج كلياتها عن أن يكون التعامل بها من قبيل الحاجة؛ إذ إنّ قليلاً من جزئيات بعض العقود قد يكون التعامل بها من قبيل الضرورة، وذلك مثل استئجار المرضعة للطفل مثلاً؛ إذ لو لم يشرع تلفت نفس الولد، فوصل إلى ضرورة حفظ النفس، مع أن عقد الإجارة شرع للحاجة(٢).

وأما الحاجة الخاصة فمن أمثلتها:

١ ـ أنّ أهل بعض البلاد قد يحتاجون إلى التعامل ببيع الوفاء، كما كان من أهل بخارى(٣)، وأهل مصر، وذلك لأن الناس أمسكوا عن إقراض أموالهم بلا منفعةٍ، ولو قيل بعدم جواز التعامل ببيع الوفاء، لشَقَّ ذلك على مَنْ يريد الانتفاع بالمال دون الوقوع في المراباة، فيجوز حينئذٍ التعامل ببيع الوفاء؛ دفعاً لتلك المشقة(٤).

---

(١) انظر: القواعد النورانية (١٤٥ ـ ١٤٧).

(٢) انظر: فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (٢/ ٢٦٢) بهامش المستصفى.

(٣) بضمّ الباء، من أعظم بلاد خراسان وما وراء النهر، بينها وبين نهر جيحون يومان، وهي مدينة قديمة، تقع على أرضٍ مستوية كثيرة البساتين والفواكه، يشقّها نهر الصغد، ويصبّ الفاضل منه في بحيرةٍ كبيرةٍ، كانت قاعدة ملك السامانية، وافتتحها سعيد بن عثمان بن عفّان زمن معاوية، ينتسب إليها عددٌ كبير من العلماء، على رأسهم أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري صاحب الصحيح.
انظر: فتوح البلدان (٥٧٨)، ومعجم البلدان (١/ ٣٥٣ ـ ٣٥٦)، ومراصد الاطّلاع (١/ ١٦٩)، والروض المعطار (٨٢، ٨٣).

(٤) انظر الأشباه والنظائر لابن نجيم (١٠٠، ١١٣)، والبحر الرائق (٦/ ٨، ٩)، ورسالة نشر العرف ضمن مجموع رسائل ابن عابدين (٢/ ١٢٠).
وبيع الوفاء: عقدٌ يتضمّن التزام المشتري بردّ المبيع إلى البائع، متى ردّ البائع إليه الثمن. انظر: المدخل الفقهي العام (١/ ٥٤٤، ٥٤٥).

٢ ـ أنّ التجار قد يحتاجون إلى اعتبار البيع بالنموذج مسقطاً لخيار الرؤية، ولو قيل بعدم اعتباره، وأن خيار الرؤية لا يسقط إلا برؤية الشيء المبيع كلّه، لشَقَّ ذلك على التجار، خاصةً إذا كان المبيع كثيراً محفوظاً في أغلفةٍ أو نحوها، فيصح حينئذٍ اعتبار البيع بالنموذج مسقطاً لخيار الرؤية[١].

٣ ـ أنّ الفقراء قد يحتاجون إلى التعامل ببيع العرايا، ولو قيل بعدم جواز التعامل به؛ لكونه ذريعةً إلى ربا الفضل لشَقَّ ذلك عليهم، خاصةً إذا كانوا لا يملكون قيمة الرطب من الدراهم، فيجوز حينئذٍ التعامل ببيع العرايا؛ دفعاً لتلك المشقة[٢].

وتبقى الإشارة هنا إلى أن تقدير الحاجة إلى المعاملة وضبطها، يُتَّبع فيه ما سبق بيانه في تقدير الضرورة وضبطها، فإن الحاجة إلى المعاملة إن ورد بشأنها دليلٌ من الشارع يُعَيِّن كونها سبباً للمشقة الجالبة للتيسير، فإنه يعتبر فيها ذلك التعيين[٣]، ومن ذلك التعامل ببيع العرايا، فإنه قد جاء دليلٌ من الشارع يُعيِّن كونه سبباً للمشقة الجالبة للتيسير، فيعتبر فيه ذلك التعيين[٤].

---

(١) انظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم (٨٨)، ورفع الحرج، للدكتور يعقوب الباحسين (٤٣٩).

(٢) انظر: القواعد النورانية (١٤٠، ١٤٧).

وبيع العرايا: هو أن يشتري الرجل من آخر ما على نخلته من الرطب بقدره من التمر خَرْصاً؛ ليأكله أهله رطباً. وهي رخصة مستثناة من تحريم بيع المزابنة، وهي بيع الرطب بالتمر، وشرعت في الأصل رخصةً لحاجة الفقراء، ثم صارت رخصةً عامة للفقراء والأغنياء على الأصحّ، ولها تفصيلاتٌ وصورٌ كثيرة.

انظر: شرح صحيح مسلم (١٠/٤٤٦، ٤٤٧)، وفتح الباري (٤/٤٥٧ ـ ٤٦٠)، والأشباه والنظائر للسيوطي (١٧٥).

وكون بيع العرايا من قبيل الحاجة الخاصة هو باعتبار أصل مشروعيتها، وأنه كان لحاجة الفقراء، وقد تكون من قبيل الحاجة العامة، باعتبار مآل مشروعيتها للعموم من الفقراء والأغنياء، ولو لم تكن هناك حاجة.

(٣) انظر: رفع الحرج، للدكتور يعقوب الباحسين (٤٣٢).

(٤) ومن تلك الأدلة ما رواه زيد بن ثابت ﷺ أن رسول الله ﷺ رخّص في العرايا أن تُباع بخرصها كيلاً.

=

وأما ما لم يرد بشأنه دليلٌ من الشارع يُعيِّن كونه سبباً للمشقة، فإنه يعتمد في تقديره وضبطه على أحد أمرين، على نحو ما سبق بيانه في تقدير الضرورة[1]، وهذا الأمران هما:

الأمر الأول: الاعتماد على معتاد الناس وعرفهم[2]، فما جعلوا للحاجة إلى التعامل به اعتباراً فإنه يدخل هنا، ويعتبر سبباً في عموم البلوى، وتعتبر مشقته جالبةً للتيسير، ومن ذلك اعتبار أهل بخارى وأهل مصر الحاجة إلى التعامل ببيع الوفاء، وكذا اعتبار التجار البيع بالنموذج مسقطاً لخيار الرؤية.

الأمر الثاني: إذا لم يكن هناك عرفٌ محدّدٌ، فيُعْتَمد على تقريب المشقة الحاصلة من الحاجة إلى التعامل بمعاملةٍ معيّنةٍ، وذلك بموازنتها بالحاجات المشابهة لها مما اعتبره الشارع في جنسها[3]. ومن ذلك أن الحاجة إلى التعامل ببيع الزبيب بالعنب خَرصاً تقارب الحاجة إلى التعامل ببيع التمر بالرطب خَرصاً، وهذه مشقة قد اعتبرها الشارع، وتلك مشقة تقاربها فتكون معتبرةً أيضاً[4].

وينبغي التنبيه هنا على أن الحاجة التي تستلزم حكماً استثنائياً من

= أخرجه البخاري في كتاب البيوع، باب تفسير العرايا.
انظر: صحيح البخاري مع فتح الباري (٤/ ٤٥٦) برقم (٢١٩٢). وأخرجه مسلم في كتاب البيوع، باب تحريم بيع الرطب بالتمر إلا في العرايا.
انظر: صحيح مسلم بشرح النووي (١٠/ ٤٤٢)، برقم (١٥٣٩/ ٦٤).
فإن لفظ الرخصة إنما يستعمل فيما يقابل العزيمة، التي تتضمّن أمراً شاقاً، فيكون الترخّص مراعاةً لتلك المشقة حينئذ.

(١) انظر: رفع الحرج، للدكتور يعقوب الباحسين (٤٣٢)، وانظر ص(١٣٥، ١٣٦) من هذا البحث.
(٢) انظر: مراجع الهامش رقم (١) ص(٨٣) من هذا البحث.
(٣) انظر: مراجع الهامش رقم (٢) ص(٨٣) من هذا البحث.
(٤) انظر: المهذب مع تكملة المجموع (١١/ ٧١)، والمغني (٦/ ١٢٨). وسيأتي مزيد، تفصيل ذلك في صلة عموم البلوى بالقياس.

الأحكام العامة لا بدّ أن تكون حاجةً للجماعة، سواء كانت الحاجة عامةً، أو خاصةً كما سبق بيان معناهما، فهي المعتبرة من قبيل أسباب عموم البلوى، فلا تعتبر حاجة الفرد إلى التعامل بمعاملةٍ ما مستلزِمة لحكم استثنائي، ولا تعتبر داخلةً في أسباب عموم البلوى، وذلك لأن لكلّ فردٍ حاجاتٍ متجدّدةً ومختلفةً عن غيره، ولا يمكن أن يكون لكلّ فردٍ تشريعٌ خاصٌ به، وهذا يشير إلى فرقٍ من الفروق بين الضرورة والحاجة؛ إذ إنّ الضرورة تبيح المحظور سواء أكان الاضطرار حاصلاً للفرد أم للجماعة، كما سبق بيانه في الضرورة[1].

والحاجة إلى المعاملة تعتبر سبباً في نشوء العرف والعادة، وسيأتي مزيد بيان لذلك في الفصل الثالث من الباب الثالث، عند الحديث عن «صلة عموم البلوى بقاعدة العادة محكّمة».

---

(١) انظر: المدخل الفقهي العام (٢/٩٩٨، ٩٩٩).

المبحث الثالث

فيما يرجع إلى الأحوال، ويمثّله:

المطر والوحل[1] والثلج

من تمام يسر الشريعة أن راعت جميع أحوال المكلّف، فجعلت لما يمكن أن يعرض للمكلّف من مشاق نتيجة تعرضه لبعض الظروف الزمانية، أو المكانية الخارجة عن اختياره أحكاماً راعت فيها تلك المشاق التي قد تعيقه عن القيام ببعض العبادات على الوجه الذي أمر الشارع بإقامتها عليه في الأصل.

والمطر وما يلحق به يعتبر أبرز ما يمكن أن يعرض للمكلّف من الأحوال والظروف، ويشقّ معه القيام ببعض العبادات.

ويمكن أن يُعَرَّف هذا السبب باعتباره سبباً في عموم البلوى، فيقال فيه: هو وقوع المطر وما يلحق به عاماً للمكلّفين في عموم أحوالهم، أو في حالٍ واحدةٍ، أو للمكلّف الواحد في عموم أحواله، بحيث يلزم من التكليف معه عسر احترازٍ في الانفكاك منه.

ومما يدلّ على اعتبار هذا السبب من قبيل أسباب عموم البلوى ما يأتي:

١ ـ أنّ من العلماء الذين كتبوا حول موضوع «العسر وعموم البلوى» مَنْ ذكر تحته أحكاماً تنبني على تحقق هذا السبب، ومن ذلك ترك الجمعة

---

(١) المقصود بالوحل ـ بتحريك الحاء ـ: الطين الرقيق، وجمعه أوحال ووحول. انظر: لسان العرب، مادة (وحل) (١٤/٢٤٩).

والجماعة بالأعذار المعروفة[1]. وبالنظر في كتب الفروع الفقهية نجد أن الفقهاء يذكرون من الأعذار المبيحة لترك الجمعة والجماعة المطر والوحل وما يلحق بهما[2]، وهذا يدلّ على اعتبار المطر والوحل وما يلحق بهما من قبيل أسباب عموم البلوى.

٢ ـ أنّ المطر والوحل والثلج وما يلحق بها يتحقق بالتكليف عندها الاصطلاح الشرعي العام لعموم البلوى؛ إذ إنّها من قبيل الحال الذي يقع لعموم المكلّفين، ويحصل بالتكليف بالعبادة عنده عسر احترازٍ في الانفكاك منه، وكذا فإن عموم وقوع هذه الحال للمكلّفين مع التكليف بالعبادة عندها تتحقق به الحاجة العامة إلى معرفة الحكم، فدلّ ذلك على اعتبار المطر والوحل والثلج وما يلحق بها سبباً في عموم البلوى.

والعموم المعتبر في هذا السبب من خلال تعريفه له ثلاث حالات

الحالة الأولى: أن يكون المطر وما يلحق به عاماً للمكلّفين في عموم أحوالهم، بحيث يكون التعرض له من عموم أهل بلادٍ معيّنةٍ في عموم أحوالهم، ويتصوّر هذا في بعض البلاد التي لا تنقطع عنها الأمطار إلا في أوقاتٍ يسيرةٍ[3].

الحالة الثانية: أن يكون المطر وما يلحق به عاماً للمكلّفين في حالٍ واحدةٍ، فأما عمومه للمكلّفين، فلأن الغالب أن المطر وما يلحق به إذا وقع فإنه يعمّ في وقوعه المكلّفين، ويحصل التعرض له من عمومهم، وأما كونه في حالٍ واحدةٍ، فلأن المطر وما يلحق به لا يخلو في بعض البلاد من أن

---

(١) انظر: المنثور في القواعد (٣/ ١٧٠)، والأشباه والنظائر للسيوطي (١٦٤)، والأشباه والنظائر لابن نجيم (٨٧).

(٢) انظر: المغني (٣/ ٢١٨، ٢١٩)، والمجموع (٤/ ٢٠٣، ٢٠٤)، والفروع (٢/ ٧٠ ـ ٧٢)، والإنصاف (٢/ ٣١١)، ومغني المحتاج (١/ ٢٣٤، ٢٣٥)، وكشاف القناع (١/ ٤٩٧)، وحاشية الدسوقي (١/ ٣٤٠، ٣٤١)، ورد المحتار على الدر المختار (١/ ٣٧٣، ٣٧٤).

(٣) وقد أشار الدسوقي إلى أن المطر من الأعذار الكثيرة الوقوع.
انظر: حاشية الدسوقي (١/ ٣٥٣).

يكون وقوعه متقطعاً، بل قد يكون قليلاً إلاّ أنه يعمّ المكلّفين في تلك البلاد.

الحالة الثالثة: أن يكون المطر وما يلحق به عاماً لأحوال المكلّف الواحد، فيكون العموم بالنظر إلى أحوال المكلّف، ويمكن أن يتصوّر هذا في حال الشخص الذي يقطن مكاناً يعمّه المطر أو الوحل أو الثلج بشكل مستمر، ولا ينقطع إلا قليلاً[1].

ومن الأحكام التي تنبني على تحقّق هذا السبب ما يأتي:

١ ـ أنّ التكليف بأداء صلاة الفريضة على الأرض وملابستها حال وجود المطر أو الوحل قد يشقّ على المكلّف، فيجوز له حينئذٍ أداء صلاة الفريضة على الراحلة إن كان راكباً، وأما إن كان راجلاً فله أن يومئ بالسجود[2]. ويمكن أن يلحق بذلك حال وجود الثلج؛ لوجود معنى المشقة حال ملابسته، كما هي في المطر والوحل، بل قد تكون المشقة في ملابسة الثلج أشدّ منها في حال ملابسة المطر والوحل.

٢ ـ أنّ التكليف بأداء كل صلاةٍ في وقتها حال وجود المطر أو الوحل أو الثلج قد يشقّ على المكلّفين، فيجوز لهم حينئذٍ الجمع بين الصلاتين، فيجمعون بين الظهر والعصر في وقت إحداهما، وبين المغرب والعشاء في وقت إحداهما[3].

٣ ـ أنّ التكليف بأداء الصلاة جماعةً، أو بأداء صلاة الجمعة حال

---

(١) ويشير إلى اعتبار العموم في تلك الحالات ما سبق الإشارة إليه في الهامش رقم (١) ص(١١٢) من هذا البحث.

(٢) انظر: أحكام القرآن للجصاص (٢/ ٢٦٥)، والمغني (٢/ ٣٢٣ ـ ٣٢٥).

(٣) انظر: المدونة (١/ ١١٠)، والأم (١/ ٧٩)، والمغني (٣/ ١٣٢ ـ ١٣٤)، وروضة الطالبين (١/ ٣٩٩ ـ ٤٠١).
وللعلماء زيادة تفصيل في كيفية الجمع، والصلاتين اللتين يجمع بينهما.
انظر: المجموع (٤/ ٤٧٨ ـ ٤٨٤)، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٢٤/ ٥٦ ـ ٥٨)، والإنصاف (٢/ ٣٤٠)، ومغني المحتاج (١/ ٢٧٤)، وشرح منتهى الإرادات (١/ ٢٨١).

وجود المطر أو الوحل أو الثلج، قد يشقّ على المكلّفين، فيجوز لهم حينئذٍ ترك أداء الصلاة جماعةً، أو ترك الإتيان إلى صلاة الجمعة[1].

ومما يمكن أن يلحق بالمطر والوحل والثلج في كونها تحمل مشقةً تماثل مشقة تلك الأمور، وقد تزيد عليها الجليد، والبَرَد[2]، والريح الشديدة في الليلة المظلمة الباردة[3]، وحال الزلزلة[4]، والضباب الكثيف الذي يمنع الرؤية[5]، وشدة الحر في الظهر، أو شدة البَرْدِ في الليل أو النهار[6]، وكذا حال الطلّ[7] ونحوه.

ولما كان حديث العلماء في مثل هذا المقام عن المطر أصالةً، وحديثهم عما عداه جاء تبعاً، فقد كانت عنايتهم بتقدير المطر المعتبر سبباً من أسباب المشقة وضبطه في حال ملابسته أيضاً بطريق الأصالة، وما عداه بطريق التبع، وربما كان الأمر كذلك لأجل أن المطر يفارق غيره في كثرة وقوعه وملابسته للناس في البلاد الإسلامية، دون ما عداه كالثلج والبَرَد والزلزلة ونحوها، وربما لأن بعض البلاد الإسلامية يكثر فيها وقوع المطر الخفيف، وقد لا يخلّف وحلاً، ونحو ذلك.

---

(١) انظر: المغني (٣/ ١٣٣، ١٣٤، ٢١٨، ٢١٩)، ومراجع الهامش رقم (٢) ص(١٦٢) من هذا البحث. وقد ذكر بعض العلماء أن ما يبيح ترك حضور الجمعة والجماعة من أعذار يبيح الجمع أيضاً.
انظر: الفروع (٢/ ٧٠، ٧١)، والإنصاف (٢/ ٣٣٦)، وشرح منتهى الإرادات (١/ ٢٨١).

(٢) انظر: المغني (٣/ ١٣٣)، والمجموع (٤/ ٣٨١)، وكشاف القناع (١/ ٤٩٧).

(٣) انظر: المغني (٣/ ١٣٤)، والفروع (٢/ ٦٩)، والإنصاف (٢/ ٣٣٨، ٣٣٩)، وكشاف القناع (١/ ٤٩٧)، وشرح منتهى الإرادات (١/ ٢٨١)، وحاشية الدسوقي (١/ ٣٤١).

(٤) انظر: كشاف القناع (١/ ٤٩٧).

(٥) انظر: مجلة الدعوة، العدد رقم (١٥٣٦)، ص(٢٩).

(٦) انظر: الفروع (٢/ ٦٩)، ومغني المحتاج (١/ ٢٣٥)، ورد المحتار على الدر المختار (١/ ٣٧٣)، في ترك الجمعة والجماعة خاصة. وهذا العذر إضافةً إلى ما سبق فإنه يبيح الإبراد بالظهر في حال شدة الحر.
انظر: حاشية الدسوقي (١/ ١٦٦).

(٧) انظر الفروع (٢/ ٦٨).
والمراد بالطلّ: المطر الخفيف، ويكون صغير القطر ومستمراً، وجمعه طلال.
انظر: لسان العرب، مادة (طلل)، (١٣/ ٤٣٠).

والمطر قد يكون كثيراً قوياً حال وقوعه، فتكون المشقة في ملابسته شديدة، وقد يكون المطر خفيفاً ضعيفاً، فتكون المشقة في ملابسته خفيفة، ومن خلال النظر في كلام العلماء هنا نجد أن كلا الحالين يعتبر فيهما المطر سبباً في المشقة الجالبة للتيسير باعتباره سبباً في عموم البلوى، ومن ذلك ما ذكره العزّ بن عبد السلام بقوله: «فما اشتدّ اهتمامه[1] به شرط في تخفيفه المشاق الشديدة أو العامة، وما لم يهتمّ به خفّفه بالمشاق الخفيفة، وقد تخفف مشاقه مع شرفه وعلو مرتبته؛ لتكرّر مشاقه؛ كيلا يؤدي إلى المشاق العامة الكثيرة الوقوع»[2].

والمطلوب تخفيفه هنا هو ما يتعلّق بالصلاة الفريضة، إما جمعاً، أو ترك حضور للجماعة، أو ترك إتيانٍ للجمعة، أو تغييراً في هيئة الصلاة، ولا شكّ أن الشارع قد اشتدّ اهتمامه بأمر الصلاة، سواء أكان بإقامتها في وقتها، أم بإقامتها جماعةً، أم بإقامتها على جهة الكمال في هيئتها، أم بحضور صلاة الجمعة. وهذا الاهتمام يناسبه أن يُشترط في التيسير المشقةُ الشديدةُ أو العامةُ، والمطر إذا كان كثيراً قوياً مستمراً في غالب أوقات العام بحيث يكون عاماً لأحوال المكلّفين فإن ملابسته تعتبر من قبيل المشقة الشديدة أو العامة، فتعتبر مشقته حينئذٍ جالبةً للتيسير.

وكذا إن كان المطر خفيفاً ضعيفاً، فإن ملابسته تعتبر من قبيل المشقة الجالبة للتيسير، وتجري عليه أحكام المطر الكثير القوي المستمر في غالب أوقات العام في أن الصلاة تخفّف معه؛ لأن هذا من قبيل ما تخفّف مشاقه مع شرفه وعلو مرتبته؛ لتكرّر مشاقه؛ كيلا يؤدي إلى المشاق العامة الكثيرة الوقوع، كما ورد في كلام العزّ بن عبد السلام.

وكلام الفقهاء يؤيد هذا في مجال التفريع الفقهي، فقد أباح المالكية الجمع بين الصلاتين مثلاً بالمطر الواقع والمتوقّع[3].

---

(١) أي: الشارع.

(٢) قواعد الأحكام (٣٧٥).

(٣) انظر: الفواكه الدواني (١/ ٢٧٢).

وجعل الشافعية المطر المبيح للجمع القوي، والضعيف إذا بَلّ الثوب، حتى إنّهم جعلوا من الأعذار المبيحة للجمع ما يسمّى بالشَّفَّان[1].

وجعل الحنابلة المطر المبيح للجمع ما يبلّ الثياب والنعال والبدن، مع الشعور بالكلفة والمشقة عند الخروج فيه[2]، ويقاس غير الجمع بين الصلاتين عليه في الحكم.

فالتخفيف مع ملابسة هذا النوع من المطر يعتبر من قبيل ما يخفّف فيه لأجل مشقته العامة، أو لأجل تكرّر مشقته، فربّما أدى عدم التخفيف فيه إلى المشاق العامة الكثيرة الوقوع.

وقد كان لبعض الفقهاء زيادةٌ في ذكر بعض القيود التي تضبط التيسير عند وجود المطر، وخاصةً عند حديثهم عن الجمع بين الصلاتين بعذر المطر، ويمكن أن يلحق غير الجمع بين الصلاتين به في تلك القيود. ومن ذلك:

١ ـ أنّه لا بدّ من لحوق المشقة الناتجة من ملابسة المطر بالمكلّف. أما من لا تلحقه مشقة مطلقاً؛ لكونه بجوار المسجد أو ساكناً فيه، أو في طريقه إليه ظُلّةٌ، أو نحوها، فلا يجوز له الترخص[3]، إلا في وجهٍ عند الحنابلة، فإنه يجوز بناءً عليه الجمع بين الصلاتين لمن يصلّي منفرداً في بيته أو في المسجد، ولمن كان في طريقه إلى المسجد ظلالٌ يمنع وصول المطر إليه، أو من كان مقامه بالمسجد أو بينه وبين المسجد خطوات يسيرة، ولو لم ينله إلا يسير مشقة[4]، وذلك «لأن الحاجة العامة إذا

---

(١) انظر: المجموع (٤/ ٣٨١)، ومغني المحتاج (١/ ٢٧٤، ٢٧٥)، ونهاية المحتاج (٢/ ٢٦٨). والمراد بالشَّفَّان ـ بفتح الشين وتشديد الفاء ـ: الريح الباردة التي يكون معها ندًى.
انظر: لسان العرب، مادة (شفف) (١١/ ٨٤).

(٢) انظر: المغني (٣/ ١٣٣)، والإنصاف (٢/ ٣٣٧)، وشرح منتهى الإرادات (١/ ٢٨١).

(٣) انظر: البيان والتحصيل (١/ ٤٠٣، ٤٠٤)، والمغني (٣/ ١٣٤)، والمجموع (٤/ ٣٨٠ـ ٣٨٢).

(٤) انظر: المغني (٣/ ١٣٤)، والفروع (٢/ ٦٩)، والإنصاف (٢/ ٣٣٩)، وشرح منتهى الإرادات (١/ ٢٨١).

وجدت أثبتت الحكم في حقّ من ليست له حاجة، كالسَّلَم، وإباحة اقتناء الكلب للصيد والماشية في حقّ من لا يحتاج إليهما»[1]، و«لأنّ الرخصة العامة يستوي فيها حال وجود المشقة وعدمها»[2].

وعند المالكية إذا صلّى من هو في تلك الحال تبعاً لمن يباح له الجمع استقلالاً، فيجوز له الجمع؛ تحصيلاً لفضل الجماعة[3].

٢ ـ أنّه لا بدّ من استمرار وجود المطر في الجمع خاصةً إلى حين افتتاح الصلاة الثانية، وهذا عند الشافعية والحنابلة[4]، واستثنى الحنابلة ما إذا انقطع المطر بعد الشروع في الأولى وخلفه الوحل، حيث إن الوحل وحده عذرٌ مبيحٌ للجمع عندهم، وهذا في حال جمع التقديم. وأما في جمع التأخير فقد اشترطوا بقاء المطر إلى حين دخول وقت الثانية، فإن زال في وقت الأولى لم يبح الجمع؛ لزوال سببه، إلا أن يخلفه عذرٌ آخر كالوحل، فإنه يجوز الجمع[5].

وأما المالكية فذهبوا إلى أن وجود المطر عند الشروع في الأولى مبيحٌ للجمع، وإن انقطع في أثنائها؛ لأنه لا يؤمن عوده مرةً أخرى[6]، ووجود المطر وانقطاعه أمره إلى الله، فالمطر ينقطع تارةً ويعود أخرى، وهكذا.

ولا يضرّ انقطاع المطر إذا كان وجوده عند الشروع في الأولى والفراغ منها وافتتاح الثانية؛ لأنه إذا كان له الدخول فيها كان له إتمامها[7].

---

(١) المغني (٣/ ١٣٤).

(٢) شرح منتهى الإرادات (١/ ٢٨١).

(٣) انظر: البيان والتحصيل (١/ ٤٠٤)، وجواهر الإكليل (١/ ٩٣).

(٤) انظر: المغني (٣/ ١٣٩)، وروضة الطالبين (١/ ٣٩٩، ٤٠٠)، والإنصاف (٢/ ٣٤٦)، وشرح منتهى الإرادات (١/ ٢٨٢).

(٥) انظر: المغني (٣/ ١٣٩، ١٤٠)، والإنصاف (٢/ ٢٤٥، ٢٤٦)، وشرح منتهى الإرادات (١/ ٢٨٢، ٢٨٣).

(٦) انظر: حاشية الدسوقي (١/ ٣٤٢).

(٧) انظر: المغني (٣/ ١٣٩).

ويمكن أن يلحق غير الجمع بين الصلاتين به في هذا الاعتبار ما دام أن الأمر يتعلّق بالصلاة.

وهكذا نجد أن العلماء قد اعتبروا بعض القيود، التي تضبط الترخص حال وجود هذا السبب، وما ذلك إلا لينضبط العمل بالحكم المبني على هذا السبب، وكذا لتلمس المشقة أو مظنتها التي ينتجها هذا السبب.

وكذا في أمر الوحل، نجد أن بعض العلماء قد وضع حدًّا أو قيداً يعين على تقدير الوحل وضبطه، حتى يكون سبباً في المشقة الجالبة للتيسير، باعتبار أن التلبّس به سبب من أسباب عموم البلوى، ومن ذلك قولهم: إن الوحل أو الطين المعتبر هنا هو الذي يحمل أوسط الناس على خلع المداس، ولو لم يعمّ الطرق[1].

ومن ذلك يظهر لنا أن تقدير الوحل وضبطه يعود إلى معتاد الناس، وعلى وجه الخصوص أوسطهم، بحيث يضطرهم المرور على هذا الوحل إلى خلع المداس، فيكون في السير عليه مشقةٌ تتمثّل في تلويث المداس بهذا الوحل.

ثم إنّه لا يشترط أن يعمّ الوحل جميع الطرق، بل يكفي غالبها، وخاصة ما يكون في الطريق إلى المسجد.

ومن القيود التي وضعها بعض العلماء لتلمّس المشقة أو مظنتها، التي ينتجها هذا السبب ما ذكره المالكية من اشتراط أن يكون الوحل مع ظلمة الليل، لا مع ظلمةٍ سببها الغيم؛ لاحتمال زوالها[2].

والتيسير في أمر الصلاة حال ملابسة الوحل تدعو إليه الحاجة أكثر من غيره «لأن الوحل يلوِّث الثياب والنعال، ويتعرض الإنسان للزلق، فيتأذى نفسُه وثيابُه، وذلك أعظم من البلل»[3].

---

(١) انظر: حاشية الدسوقي (١/ ٣٤١).

(٢) انظر: المرجع السابق.

(٣) المغني (٣/ ١٣٣).

ثم إنّ هذا التلويث قد يمتدّ إلى المسجد، حيث ينقل الناس الوحل بأرجلهم داخل المسجد، فيتلوّث ما فيه من فرش، وقد توجد في بعض الطرق حفرٌ على هيئة مستنقعاتٍ مليئةٍ بالماء والوحل، وخاصةً في عصرنا الحاضر، وكما في بعض الفتحات التي وضعت قصداً؛ لتصريف مياه الأمطار والصرف الصحي، وقد يُلحِقُ الخوضُ فيها أو المرور عليها مشقةً وضرراً على الإنسان في نفسه وماله[1]، فظهر أن الحاجة داعيةٌ إلى التيسير على المكلّف في أمر الصلاة هنا.

فالذي ينبغي للمكلّف أن يستعين بتلك القيود والضوابط، التي وضعها بعض العلماء للترخص حال ملابسة هذا السبب؛ لتكون معينةً على تقدير مشقة هذا السبب وضبطها.

ومما تقدّم من عرضٍ لأسباب عموم البلوى ـ سواء أكانت عامةً أم خاصةً ـ يظهر أنها تثمر وقوعاً عاماً للحادثة، فإذا أضيف إلى ذلك اعتبار التكليف عند وقوع الحادثة حصل من ذلك عسر احتراز، أو عسر استغناء، وذلك حسب نوع وقوع الحادثة، فإن كانت ملابسة المكلّف لها بغير اختيارٍ منه، حصل عسر الاحتراز، وإن كان باختيارٍ منه، حصل عسر الاستغناء، وذلك العسر فيه مشقة تعتبر جالبةً للتيسير.

ثمّ إن الوقوع العام للحادثة هنا مع التكليف بحكمها يترتب عليه الحاجة إلى معرفة الحكم؛ لأجل العمل به بناء على التكليف بذلك الحكم، وهذه الحاجة ستكون عامة؛ لعموم سببها، وسيكون حق حكمها الانتشار والاشتهار، وهذا يوضّحه العرض السابق للأسباب، وما انطوى تحتها من أمثلةٍ.

وبناءً على ذلك فإن وجود وصف عموم البلوى في حادثة مؤثِّرٌ في إيجاد التيسير، وفي إيجاد الانتشار والاشتهار لحكم الحادثة، وانعدام وصف عموم البلوى في حادثةٍ مؤثِّر في إنعدام التيسير إذا انعدمت بقية أسباب

---

(١) انظر: مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، العدد الثامن عشر، ص(٢٠).

المشقة الجالبة للتيسير في تلك الحادثة، كما يؤثر إنعدامه كذلك في إنعدام انتشار حكم الحادثة واشتهاره.

ومن الأمثلة التي يمكن أن توضح جانب إنعدام عموم البلوى ما يأتي:

١ - أنّ تكرّر مسّ المصحف من الصبي المحدث إن كان متعلّماً يبيح لوليه أن يتركه، ولا يأمره بالطهارة، كما سبقت الإشارة إليه[١]. وبناءً عليه فإن تكرّر المسّ إنما كان لأجل التعلّم، ولذلك فإن الصبي المحدث لو لم يكن متعلّماً، لم يبح لوليه تركه يمسّ المصحف بدون طهارة[٢]، وذلك لانعدام وصف عموم البلوى بانعدام سببه، وهو تكرّر ملابسة الحادثة.

٢ - أنّ تكرّر ترك الصلاة من المرأة حال الحيض ترتب عليه عدم مشروعية قضاء الصلاة بعد انقضاء الحيض والطهارة منه[٣]. وأما ترك الصوم فإنه لا يتكرّر من الحائض، فيلزمها قضاء ما تركته من الصوم حال الحيض[٤]، وذلك لانعدام وصف عموم البلوى، بانعدام سببه وهو تكرّر ملابسة الحادثة.

٣ - أن اليمين تتكرّر غالباً من المكلّفين، فجاء التيسير بالتخيير في كفارتها[٥]، ولذلك فإنه لا تخيير في كفارة الظهار والقتل والجماع في نهار رمضان، بل جاءت ترتيباً[٦]، وذلك لانعدام وصف عموم البلوى بانعدام سببه، وهو تكرّر الظهار والقتل والجماع في نهار رمضان.

وكانت كفارة اليمين في الصيام ثلاثة أيام تيسيراً؛ لتكرّرها وعموم

---

(١) انظر ص(٨٧) من هذا البحث.
(٢) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي (١٦٤).
(٣) انظر ص(٨٧) من هذا البحث.
(٤) انظر: المنثور في القواعد (٣/ ١٧٠)، والأشباه والنظائر للسيوطي (١٦٤)، والأشباه والنظائر لابن نجيم (٨٧).
(٥) انظر ص(٨٨) من هذا البحث.
(٦) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي (١٦٦)، والأشباه والنظائر لابن نجيم (٨٩).

البلوى بها، وكانت في الظهار، ومثله القتل الخطأ شهرين متتابعين؛ لانعدام وصف عموم البلوى فيها مقارنةً لها باليمين[1]،

٤ ـ أنّ النوم مما يتكرّر وقوعه للمكلّفين، فجاء التيسير بعدم اعتبار بعض حالاته حدثاً، كنوم الجالس ونحوه[2]، ولذلك فإن الإغماء يعتبر حدثاً في جميع حالاته[3]، وذلك لانعدام وصف عموم البلوى؛ بانعدام سببه وهو تكرّر الإغماء.

٥ ـ أنّه قد شاع وانتشر اختلاط الهرة ونحوها، كالبغل والحمار والفأرة والسبع بالناس، ولذلك عفي عما تلابسه وحكم بطهارته[4]، ولذلك فإن الحيوان الذي لم ينتشر اختلاطه بالناس لا يعفى عما يلابسه، وفي ذلك يقول السيوطي ـ بعد نقله العفو عن سؤر الهرة ـ: «ومِنْ ثَمَّ لا يتعدّى إلى حيوانٍ لا يعمّ اختلاطه بالناس...»[5].

٦ ـ أنّ اشتراط النظر إلى المنكوحة حين العقد يتضمّن ضرراً على كثيرٍ من المكلّفين، فقيل بعدم اشتراطه دفعاً لهذا الضرر[6]، ولذلك فإن رؤية المبيع لا تتضمّن ضرراً، فقيل باشتراطها[7]، وذلك لانعدام وصف عموم البلوى؛ بانعدام سببه وهو الضرر.

لكن ينبغي أن يُعْلَم أنه قد ينعدم أحد أسباب عموم البلوى في الحادثة التي تعتبر من قبيل سببٍ ما، ولكن لا ينعدم عموم البلوى في تلك الحادثة؛ نظراً لأنه وإن انعدم أحد الأسباب في الحادثة، إلاّ أنه قد يوجد

---

(١) انظر: رفع الحرج، للدكتور يعقوب الباحسين (٤٨٢).
(٢) انظر ص(٨٧) من هذا البحث.
(٣) انظر: التوضيح وحاشيته التلويح (٢/ ٧٦٤، ٧٦٥)، والتقرير والتحبير (٢/ ١٧٩)، وتيسير التحرير (٢/ ٢٦٦).
(٤) انظر ص(٩٣، ٩٤) من هذا البحث.
(٥) الأشباه والنظائر (١٦٤).
(٦) انظر ص(١١٩) من هذا البحث.
(٧) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي (١٦٥)، والأشباه والنظائر لابن نجيم (٨٩).

فيها سببٌ آخر من أسباب عموم البلوى. ومن ذلك ما ذكره الزركشي بقوله: «... ما عَمَّ وقوعه من الأعذار مؤثِّرٌ، وما يندر وقوعه إذا وقع، ففي إلحاقه بالعذر العام وجهان قاله الإمام»[1].

فالذي يظهر منه أن المراد بالعذر النادر أو الخاص ما كان خارجاً في وصفه عن أحد أسباب العذر العام، والذي يمثله عموم البلوى، وأن إلحاقه بالعذر الغالب أو العام ناتج من كونه داخلاً تحت حكم سببٍ آخر من أسباب العذر العام، ويتَّضح هذا ببعض الأمثلة التي ذكرها الزركشي، ومنها:

١ ـ أنّ دم البراغيث يعفى عن قليله قطعاً[2]، وهذا تبعاً لما سبق ذكره من أن قلّة الشيء ويسارته سببٌ من أسباب عموم البلوى، وقد ذكر الزركشي أن كثير دم البراغيث يعفى عنه على الأصحّ، وإن كان نادراً وخارجاً عن حكم اليسير التافه، وما ذلك إلاّ لأن كثير دم البراغيث يصعب التخلّص منه، ويعسر في الغالب[3]، فيكون بذلك داخلاً تحت وصف سببٍ آخر من أسباب عموم البلوى، وهو صعوبة الشيء وعسر التخلّص منه.

٢ ـ أنّ المستحاضة غير المتحيرة[4] لا تقضي الصلاة مع الحدث، أي: تصلّي حال الاستحاضة، ولا تقضي الصلاة بعد أن ينقطع العذر،

---

(١) المنثور في القواعد (٢/ ٣٧٦).

(٢) انظر: المرجع السابق (٣/ ٢٤٣).

(٣) انظر: المرجع السابق (٣/ ٢٤٣، ٢٤٤).

(٤) المستحاضة قد سبق بيان معناها. انظر: الهامش رقم (٢) ص(١٠٢) من هذا البحث. وأما المستحاضة المتحيرة فهي الناسية لوقت حيضها، وعدد أيامه، ولا تمييز لها.
انظر: المغني (١/ ٤٠٢).
وبناءً على ذلك فالمستحاضة غير المتحيرة هي من سوى ذلك، كأن تكون مستحاضة مميزة لا عادة لها، أو معتادة لا تمييز لها، أو لها عادة وتمييز، أو ليس لها تمييزٌ، ولا عادةٌ، إما لنسيانها عدد أيام الحيض دون وقته، وإما لنسيانها وقت الحيض دون عدد أيامه، وإما لكونها مبتدأة.
انظر: المغني (١/ ٣٩٢، ٤٠٢، ٤٠٨).

وعذر الاستحاضة ليس في ظاهره عموم؛ لأن الاستحاضة نادرة، أو قليلة، إلا أن الاستحاضة إذا وجدت تأخذ صفة الدوام[1]، فدخل هذا الوصف تحت سببٍ آخر من أسباب عموم البلوى، وهو كثرة الشيء، وامتداد زمنه. ومثل ذلك صاحب الحدث الدائم، ومن به سلس البول ونحوه، فلا يلزمهم قضاء الصلاة[2].

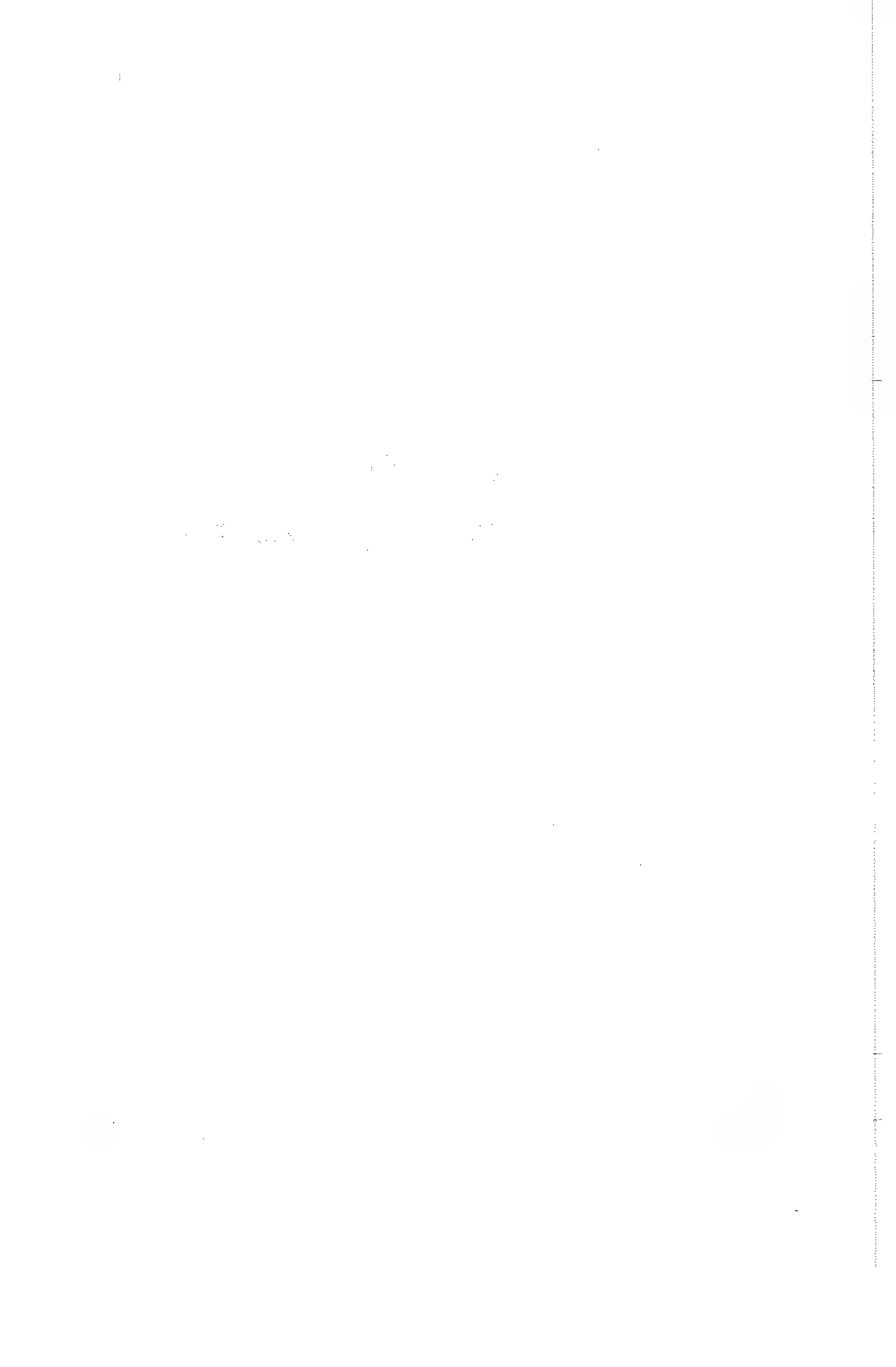
٣ ـ أنّ الإحصار في الحجّ إذا كان عاماً للحجّاج، فإنه لا يوجب القضاء[3]، وذلك لدخوله تحت وصف أحد أسباب عموم البلوى، وهو شيوع الشيء وانتشاره، وكذا فإن الإحصار الخاص لا يوجب القضاء[4]، وهو وإن كان خارجاً عن شيوع الشيء وانتشاره باعتباره سبباً في عموم البلوى، إلا أنه داخلٌ تحت وصف سبب آخر، ولعلّه كثرة الشيء وامتداد زمنه.

فتبيّن من ذلك أن خروج بعض الحوادث من وصف سببٍ من أسباب عموم البلوى، لا يعني أن لا تكون من قبيل عموم البلوى مطلقاً، فقد تدخل تلك الحادثة تحت وصف سببٍ آخر من أسباب عموم البلوى، كما تبيّن من خلال الأمثلة السابقة.

---

(١) انظر: المنثور في القواعد (٣/ ٢٤٤).
(٢) انظر: المرجع السابق (٢/٣٧٥).
(٣) انظر: المرجع السابق (٢/٣٧٦).
(٤) انظر: المرجع السابق (٢/٣٧٦).

الباب الثاني
صلة عموم البلوى بمسائل أصول الفقه



عندما كان الحديث عن حقيقة عموم البلوى في الاصطلاح أشرت إلى بعض تعريفات الأصوليين، وبيّنت هناك أن تلك التعريفات كانت واردةً عند حديثهم عن مسألة «خبر الواحد فيما تعمّ به البلوى»، وقد كانت تعريفاتهم مرتبطةً بطبيعة بحث هذه المسألة، فإن موضوع تلك المسألة هو في بحث الحادثة التي ينتشر وقوعها ويشيع، فهي مما تعم به البلوى، فتشمل في وقوعها عامة المكلّفين، فيفترض أن يتواتر نقل حكم هذه الحادثة، إلا أنه نُقِلَ عن طريق الآحاد، ولذلك جاءت تعريفات الأصوليين لعموم البلوى لبيان ذلك الانتشار والشيوع، أو لبيان طريقه وهو الحاجة العامة إلى معرفة حكم تلك الحادثة.

ولذلك فإن إيراد عموم البلوى في المسائل الأصولية قد جاء في جهتين:

الأولى: إيراده بناءً على لازم ثمرته عند الأصوليين، فإن من ثمرات عموم البلوى أن تكون الحاجة إلى معرفة حكم الحادثة التي عمّت به البلوى عامةً، وهذه الحاجة العامة يلزم منها الانتشار والاشتهار لحكم الحادثة، فحصل أن عموم البلوى مؤثّر في انتشار أمر الحادثة واشتهار حكمها.

ولذلك نجد أن الأصوليين يوردون عموم البلوى في مسائل يمكن أن يكون للبحث فيها صلةٌ بالحاجة إلى معرفة الحكم، وأن الانتشار والاشتهار مؤثّر في العمل أو عدمه.

ويمكن أن نلمس أثر هذه الجهة في بعض المسائل الأصولية، كإقرار النبي ﷺ، وخبر الواحد، والإجماع السكوتي، وسيأتي بيان الصلة بين عموم البلوى وهذه المسائل في الفصول والمباحث الآتية.

والناظر في بحث الأصوليين لهذه المسائل يجد أن التصريح بعموم البلوى وأمثلته في تلك المسائل موجود بصورةٍ ظاهرةٍ.

الثانية: إيراده بناءً على النظر إلى حقيقته عند الفقهاء، وهذه الحقيقة جعلت عموم البلوى يأخذ حكماً استثنائياً باعتباره سبباً في المشقة الجالبة للتيسير.

ويمكن أن نلمس أثر هذه الجهة في بعض المسائل الأصولية، كالقياس والاستحسان، وسدّ الذرائع، وسيأتي بيان الصلة بين عموم البلوى وتلك المسائل في الفصول الآتية.

والناظر في بحث الأصوليين لمثل هذه المسائل يرى أنهم لم يصرّحوا بذكر عموم البلوى في الغالب عند بحثهم فيها، ولكن يجد الإشارة إلى أثر العموم في تلك المسائل، والتمثيل لذلك بأمثلة عموم البلوى، وهذا يوضح الصلة والأثر الذي يتركه موضوع عموم البلوى في مثل تلك المسائل، وسيأتي مزيد بيان ذلك.

الفصل الأول

صلة عموم البلوى بمباحث السنة

المبحث الأول

صلة عموم البلوى بإقرار النبي ﷺ

قبل البحث في صلة عموم البلوى بإقرار النبي ﷺ لا بدّ من تمهيدٍ نوضّح فيه حقيقة الإقرار المعتبر من قبيل أقسام السنة، ذلك أن السنة المعتبرة دليلاً من أدلة التشريع باعتبار صدورها عن النبي ﷺ إمّا أن تكون سنّة قولية، أو سنّة فعليةً، أو سنّة تقريرية[1]، وحقيقة الإقرار الذي يذكره الأصوليون من أقسام السنة هي: سكوت النبي ﷺ عن إنكار قولٍ قيل، أو فعلٍ فُعِلَ بين يديه، أو سكوته عن إنكار قولٍ قيل، أو فعلٍ فُعِلَ في عصره وَعَلِمَ به[2].

ومن خلال النظر في حقيقة الإقرار هذه، يتبيّن أن للحادثة ـ التي وقعت وسكت النبي ﷺ عن التعرض لها ـ حالتين:

الأولى: أن يكون وقوع تلك الحادثة أمام النبي ﷺ بين يديه، فيكون وقوعها أمامه كافياً للجزم بعلمه بها.

الثانية: أن يكون وقوعها في عصره، ولم يشهد النبي ﷺ ذلك الوقوع، ولكنه نُقِل إليه، فيكون نقل وقوعها إليه كافياً ـ أيضاً ـ للجزم بعلمه بها.

وأكثر الأصوليين على أن الإقرار في الحالتين السابقتين هو المعتبر

---

(١) انظر: شرح مختصر الروضة (٢/ ٦٢)، وتقريب الوصول (٢٧٥).

(٢) انظر: تقريب الوصول (٢٨١)، والبحر المحيط (٤/ ٢٠١)، وشرح الكوكب المنير (٢/ ١٩٤)، وإرشاد الفحول (٨١).

حجةً في الشرع[1]، بل إن ابن حجر[2] قد نقل الاتّفاق على الاحتجاج به[3]، وتُحمل دلالة الإقرار حينئذٍ على إباحة العمل بالحادثة[4]. على أن حجية العمل بالإقرار قد تقوى في حال وجود قرائن تدل على الموافقة والرضا[5]، كأن يقترن بالإقرار الثناء على الفعل، ومدح فاعله، أو أن يسكت النبي ﷺ مع الاستبشار وإظهار علامات الرضا والقبول، ونحو ذلك.

وكذا فإن حجية الإقرار قد تنعدم في حال وجود قرائن تدلّ على عدم الرضا منه ﷺ عن ذلك الفعل، كأن يسكت النبي مع إظهار الانزعاج، أو الضيق والتبرم، وكل ما يدلّ على عدم الرضا[6].

فتبيّن مما سبق أن مبنى اعتبار الإقرار حجة هو أن يعلم النبي ﷺ بالحادثة، سواء أكان شاهداً للوقوع، أم غائباً ونُقِل إليه.

وهذا شرطٌ اعتبره الأصوليون لحجيّة الإقرار[7]، ولذلك ففي حال

---

(١) انظر: المراجع السابقة.

(٢) هو أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد الكناني العسقلاني، شهاب الدين ابن حَجَر، ولد في القاهرة عام ٧٧٣هـ، وأصله من عسقلان بفلسطين، كان مولعاً بالأدب والشعر، ثم أقبل على الحديث حتى علت شهرته فيه، ولي قضاء مصر مرات ثم تركه. له مؤلفات كثيرة جداً منها: فتح الباري، وتلخيص الحبير، وبلوغ المرام، وتقريب التهذيب، وتهذيب التهذيب، والإصابة، والدرر الكامنة، ولسان الميزان، ورفع الإصر وغيرها. وكانت وفاته في القاهرة عام ٨٥٢هـ.
انظر: رفع الإصر (١/ ٨٥، ٨٨)، والضوء اللامع (٢/ ٣٦ـ ٤٠)، والبدر الطالع (١/ ٨٧ـ ٩٢).

(٣) انظر: فتح الباري (١٣/ ٣٣٥).

(٤) انظر: الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم (٤/ ٤٧١، ٤٧٢)، وإحكام الفصول (٢٣٣)، والبحر المحيط (٤/ ٢٠٢)، والتقرير والتحبير (٢/ ٣٠٧)، وشرح الكواكب المنير (٢/ ١٩٤)، وإجابة السائل (٩١).

(٥) انظر: أفعال الرسول ﷺ ودلالتها على الأحكام الشرعية، للدكتور محمد سليمان الأشقر (٢/ ١٠٠، ١٠١).

(٦) انظر: المرجع السابق (٢/ ١٠١).

(٧) انظر: مفتاح الوصول (١٠٤)، والبحر المحيط (٤/ ٢٠٢، ٢٠٣)، وشرح الكواكب المنير (٢/ ١٩٤)، وإرشاد الفحول (٨١)، وإجابة السائل (٨٨/ ٨٩).

الجزم أو غلبة الظن بعدم علمه ﷺ بالحادثة، فإن سكوته لا يعتبر من قبيل الإقرار المعتبر حجةً في الشرع[1].

وينبني على اعتبار هذا الشرط صورةٌ من صور الإقرار كان لعموم البلوى أثرٌ في اعتبارها هنا، وهي: إذا كانت الحادثة قد انتشر وقوعها، وكثر بين الناس بأن كانت مما تعمّ به البلوى، وسكت النبي ﷺ عن بيان حكمها، ولم نجزم باطّلاعه عليها، أو عدمه، ولم يغلب على ظننا ذلك، فهل يعتبر سكوت النبي ﷺ هنا من قبيل الإقرار المعتبر حجةً في الشرع، فيحمل إقراره على إباحة العمل بالحادثة، أوْ لا يعتبر؟[2].

وهذه الصورة قد يذكرها بعض الأصوليين عند حديثهم عن حجية قول الصحابي: كنا نفعل، أو كانوا يفعلون على عهد النبي ﷺ، وكان مما لا يخفى مثله[3].

وهذه الصورة ليست من صور الإقرار الذي نقل ابن حجر الاتّفاق على حجيته، وإنما جاء إلحاقها بتلك الصور عند بعض الأصوليين، فتحمل هذه الصورة إذاً على إقرار النبي ﷺ المعتبر حجةً في الشرع، وتدلّ على إباحة العمل بالحادثة[4].

ووجه إلحاق هذه الصورة بصور الإقرار المتّفق على حجيّته أن وقوع الحادثة التي عمّت بها البلوى مما لا يجوز في العادة أن يخفى مثله؛ لأن مبناها على الوقوع العام، وذلك يفيد اشتهار أمر الحادثة، وانتشاره بين

---

(١) انظر: الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم (٤/ ٤٧٢، ٤٧٣)، والبحر المحيط (٤/ ٢٠٢، ٢٠٣).

(٢) انظر: شرح اللمع (١/ ٥٦١)، وإحكام الفصول (٢٣٣)، وقواطع الأدلة (٢/ ٦٤)، وتقريب الوصول (٢٨١)، ومفتاح الوصول (١٠٥، ١٠٦)، والبحر المحيط (٤/ ٢٠٦).

(٣) انظر: إحكام الفصول (٣٢٠)، وقواطع الأدلة (١/ ٣١٣)، والبحر المحيط (٤/ ٢٠٣)، وإرشاد الفحول (٨٢).

(٤) انظر: إحكام الفصول (٢٣٣)، وقواطع الأدلة (١/ ٣١٣)، و(٢/ ٦٤)، وتقريب الوصول (٢٨١)، والبحر المحيط (٤/ ٢٠٦)، وإجابة السائل (٨٩، ٩١).

الناس، وإذا كان هذا هو حال الحادثة فإنه يغلب على الظنّ اطّلاع النبي ﷺ على أمرها، واستبعاد احتمال عدم اطّلاعه على أمرها؛ لعموم البلوى بها، فسكوت النبي ﷺ عن التعرّض لأمر تلك الحادثة يدلّ على إقراره العمل بها[1]، وكونها مما تعمّ به البلوى يُوْجِد حاجةً إلى معرفة حكمها، وتأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز باتّفاق، فتكون هذه الصورة من قبيل إقرار النبي ﷺ المعتبر حجةً في الشرع[2].

ولاعتبار هذه الصورة من قبيل الإقرار المعتبر حجةً في الشرع أثرٌ في العمل ببعض الفروع الفقهية، التي كانت مثاراً للجدل والنقاش بين الفقهاء، إلا أن اختلافهم في أحكام بعض تلك الفروع لم يكن راجعاً إلى اعتبار هذه الصورة من صور الإقرار الذي يحتج به، أو عدم اعتبارها كذلك، بل كان في الغالب مبنياً على الحكم بغلبة الظنّ باطّلاع النبي ﷺ على أمر الحادثة، أو بعدم اطّلاعه عليه؛ لوجود مانعٍ من ذلك عند مَنْ يراه مانعاً من الاطّلاع، وقد يقوى هذا المانع وقد يضعف، فيضعف أمر الخلاف في ذلك الفرع، ويقوى بحسب قوة المانع أو ضعفه.

وقد ذكرت في أول هذه الصورة قيداً، وهو أنّا لم نجزم باطّلاع النبي ﷺ على تلك الحادثة، أو عدمه، ولم يغلب على ظنّنا ذلك، وهذا القيد يترتّب عليه خروج حالتين من هذه الصورة وهما:

الأولى: إذا وجدت قرينةٌ تؤيّد غلبة الظنّ باطّلاع النبي ﷺ على أمر الحادثة التي عمّت بها البلوى، فيكون ذلك أدعى لثبوت حجيّة سكوته ﷺ، بحيث يكون ذلك إقراراً منه على إباحة العمل بالحادثة، ومن قبيل هذه الحادثة أكل بعض الصحابة ﷺ للفرس[3]، وسكوته ﷺ عن التعرّض لهم،

---

(١) انظر: إحكام الفصول (٢٣٣).

(٢) انظر: المرجع السابق (٣٢٠).

(٣) ورد ذلك في حديث أسماء بنت أبي بكر ﷺ قالت: (نحرنا فرساً على عهد رسول الله ﷺ فأكلناه).

مما يدلّ على إباحة أكل لحم الفرس[1].

فشيوع أمر هذه الحادثة وانتشاره واضحٌ؛ إذ إنّ الخيل في المدينة قليلة في أيامه ﷺ، مع شدة العيش عندهم، وقلّة الإدام، فيغلب على الظنّ اطّلاع النبي ﷺ على أمر هذه الحادثة[2]، ومع ذلك فقد وجدت قرينةً تؤيّد اطّلاعه ﷺ على ذلك، وهي امتزاج أهل بيت أبي بكر ﷺ الذين نحروا الفرس مع النبي ﷺ وآل بيته، واختلاطهم به، وعدم مفارقتهم له[3]، وقد ورد في روايةٍ أن أسماء بنت أبي بكر[4] ﷺ قالت: (فأكلنا نحن وأهل بيته)[5]، ولا يظُنّ أنهم يقدمون على مثل هذا الفعل إلا وقد علموا إباحته من النبي ﷺ[6].

أخرجه البخاري في كتاب الذبائح والصيد، باب النحر والذبح، وباب لحوم الخيل.
انظر: صحيح البخاري مع فتح الباري (٩/ ٥٥٦) برقم (٥٥١٠)، و(٩/ ٥٦٥) برقم (٥٥١٩).

وأخرجه مسلم في كتاب الذبائح والصيد، بابٌ في أكل لحوم الخيل.
انظر: صحيح مسلم بشرح النووي (١٣/ ١٠٢، ١٠٣) برقم (١٩٤٢).

(١) انظر: المغني (١٣/ ٣٢٥).

(٢) انظر: الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم (٤/ ٤٧٣).

(٣) انظر: المرجع السابق.

(٤) هي أسماء بنت أبي بكر الصديق عبد الله بن أبي قحافة عثمان بن عامر، من قريش، صحابية من الفضليات، تلقّب بذات النطاقين، وهي أخت عائشة ﷺ من أبيها، وأم عبد الله بن الزبير، فهي وابنها وأبوها وجدّها صحابيون، شهدت اليرموك مع ابنها عبد الله، وزوجها الزبير بن العوام، وقد عمرت طويلاً، فهي آخر المهاجرين والمهاجرات وفاةً، فكانت وفاتها عام ٧٣هـ.
انظر: الطبقات الكبرى (٨/ ٢٤٩ ـ ٢٥٥)، والاستيعاب (٤/ ١٧٨١ ـ ١٧٨٣)، والسمط الثمين (١٧٣ ـ ١٧٨)، والإصابة (١٢/ ١١٤، ١١٥)، كتاب النساء الترجمة رقم (٤٦).

(٥) أي: النبي ﷺ. وهذه الرواية أخرجها الدارقطني بهذا اللفظ في كتاب الأشربة وغيرها، باب الصيد والذبائح والأطعمة وغير ذلك.
انظر: سنن الدارقطني (٤/ ٢٩٠).

(٦) انظر: أفعال الرسول ﷺ ودلالتها على الأحكام الشرعية، للدكتور محمد سليمان الأشقر (٢/ ١٠٥، ١٠٦).

ومن ذلك ـ أيضاً ـ أن معاذاً[1] رضي الله عنه كان يصلّي العشاء مع النبي ﷺ، ثم يأتي قومه في بني سلمة، فيصلي بهم[2]، فهي له تطوّعٌ، ولهم فريضة العشاء، وقد سكت النبي ﷺ عن التعرض له، مما يدل على إباحة هذا العمل، وأنه يصحّ اقتداء المفترض بالمتنفل[3]، فشيوع أمر هذه الحادثة وانتشاره واضحٌ؛ إذ إنّ الصلاة تتكرّر ويُجاهرَ بها، مع طول المدة التي وقع فيها هذا العمل، ثم إن المدينة صغيرة، فيغلب على الظنّ شيوع أمر هذه الحادثة بها، ويغلب على الظنّ اطّلاع النبي ﷺ على أمرها، ثم إن هناك قرينةً تؤيّد اطّلاعه ﷺ على ذلك، وهي أن هذا الفعل من معاذٍ رضي الله عنه إقدامٌ على إحداث شرع، ولا يُظنّ بمعاذٍ رضي الله عنه أن يقدم على ذلك إلا وقد علم إذن الرسول ﷺ في ذلك الفعل، ويشهد له أن ذلك كان شأن الصحابة رضي الله عنهم في مثل تلك الحوادث[4].

الثانية: إذا وجدت قرينةٌ تؤيّد عدم اطّلاعه ﷺ على أمر الحادثة التي عمّت بها البلوى، فيكون ذلك أدعى للقول بعدم اعتبار سكوته ﷺ إقراراً على العمل بتلك الحادثة[5].

---

(١) هو أبو عبد الرحمٰن معاذ بن جبل بن عمرو بن أوس الأنصاري الخزرجي، ولد عام ٢٠ قبل الهجرة، صحابي جليل، شهد العقبة مع السبعين، وشهد المشاهد كلها مع الرسول ﷺ، وكان أعلم الأمة بالحلال والحرام، بعثه الرسول ﷺ إلى اليمن قاضياً ومرشداً بعد غزوة تبوك، ثم عاد بعد وفاة الرسول ﷺ. وكان مع أبي عبيدة رضي الله عنه في غزو الشام، فلما أصيب أبو عبيدة في طاعون عمواس استخلف معاذاً، فأقره عمر رضي الله عنه، ومات معاذ في ذلك العام، وكانت وفاته في ناحية الأردن عام ١٨هـ.
انظر: الطبقات الكبرى (٣/٥٨٣ ـ ٥٩٠)، والاستيعاب (٣/١٤٠٢ ـ ١٤٠٧)، وأسد الغابة (٤/٣٧٦ ـ ٣٧٨)، والإصابة (٩/٢١٩، ٢٢٠)، الترجمة رقم (٨٠٣٢).

(٢) أخرج ذلك البخاري عن جابر بن عبد الله في كتاب الأذان، باب إذا طوّل الإمام وكان للرجل حاجة فخرج فصلّى، وباب إذا صلّى ثم أمّ قوماً.
انظر: صحيح البخاري مع فتح الباري (٢/٢٢٦، ٢٣٨) برقم (٧٠١)، و(٧١١).
وأخرجه مسلم عنه ـ أيضاً ـ في كتاب الصلاة، باب القراءة في العشاء.
انظر: صحيح مسلم بشرح النووي (٤/٤٢٦، ٤٢٧) برقم (٤٦٥).

(٣) انظر: المغني (٣/٦٧).

(٤) انظر: شرح اللمع (١/٥٦١، ٥٦٢)، ومفتاح الوصول (١٠٦).

(٥) انظر: مفتاح الوصول (١٠٦، ١٠٧).

ومن ذلك أن زيد بن ثابت[1] رضي الله عنه ذكر أن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يُكْسِلون[2] على عهد رسول الله ﷺ، ولا يغتسلون[3]. وقد سكت النبي ﷺ عن التعرض لهم، والإكسال من الأمور التي تشيع وتنتشر؛ لعموم البلوى بها، إلا أنه لم يثبت بالنقل أن ذلك بلغ النبي ﷺ، ومع أن هذه الحادثة مما تعمّ به البلوى، ولذلك يغلب على الظنّ اطّلاع النبي ﷺ على أمرها، إلا أن هناك قرينةً تؤيّد عدم اطّلاعه ﷺ على أمرها، وهي أن الإكسال من الأمور التي يُسْتَتَرُ بها، ويُخفى أمرها، ولا يُظْهَر[4].

ومما يدل على اعتبار هذه القرينة أن الصحابة رضي الله عنهم لم يُعَوّلوا على قول زيد بن ثابت رضي الله عنه الذي ذكر لهم ذلك، بل سألوا عائشة[5] رضي الله عنها عن

---

(١) هو أبو سعيد، وقيل: أبو ثابت، وقيل: أبو خارجة زيد بن ثابت بن الضحاك الأنصاري الخزرجي، ولد عام ١١ قبل الهجرة، ونشأ بمكة، وهاجر مع النبي ﷺ وهو ابن ١١ سنة، وكان كاتب وحي رسول الله ﷺ، تعلّم وتفقّه في الدين، فكان رأساً في القضاء والفتوى والفرائض، وهو الذي كتب القرآن في المصحف لأبي بكر رضي الله عنه، ثم لعثمان رضي الله عنه؛ ليفرقه في الأمصار، وكانت وفاته في عام ٤٥هـ.

انظر: الاستيعاب (٢/ ٥٣٧ ـ ٥٤٠)، وغاية النهاية (١/ ٢٩٦)، والإصابة (٤/ ٤١ ـ ٤٣)، الترجمة رقم (٢٨٧٤).

(٢) المراد بالإكسال: أن يُجامع ثم يلحقه فتورٌ، فلا يُنزل.

انظر: لسان العرب، مادة (كسل) (١٤/ ١٠٧).

(٣) أخرجه الإمام أحمد في مسنده من حديث رافع بن رفاعة عن أبي بن كعب (٥/ ١١٥).

وأخرجه البزار عن عبيد بن رفاعة عن أبيه في كتاب الطهارة، باب الماء من الماء.

انظر: كشف الأستار عن زوائد البزار (١/ ١٦٤) برقم (٣٢٥)، وقال: «لا نعلم أحداً رواه بأحسن من هذا الإسناد، ولا روى معمر بن عبد الله بن أبي حبيبة عن عبيد إلا هذا». (١/ ١٦٤)، وأخرجه الطبراني في المعجم الكبير عن عبيد بن رفاعة عن أبيه (٥/ ٤٢) برقم (٤٥٣٦)، و(٥/ ٤٣) برقم (٤٥٣٧)، وأخرجه الهيثمي عمن سبق في كتاب الطهارة، باب في قوله: الماء من الماء.

انظر: مجمع الزوائد (١/ ٢٦٥)، وقال: «رواه البزار والطبراني في الكبير، ورجاله رجال الصحيح، ما خلا ابن إسحاق، وهو ثقة إلا أنه يدلّس». (١/ ٢٦٥، ٢٦٦).

(٤) انظر: مفتاح الوصول (١٠٦، ١٠٧).

(٥) هي أم عبد الله عائشة بنت أبي بكر الصديق عبد الله بن عثمان، من قريش، ولدت عام ٩ قبل الهجرة، وتزوّجها النبي ﷺ في السنة الثانية بعد الهجرة، وكانت أحبّ نسائه إليه، =

ذلك، ولو عوّلوا على قول زيدٍ رضي الله عنه لاعتبروه إقراراً من النبي ﷺ، وامتثلوا ذلك ولم يسألوا عائشة رضي الله عنها عن ذلك[1].

ومن ذلك ـ أيضاً ـ أن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يبيعون أمهات الأولاد في عهد النبي ﷺ[2]، وقد سكت ﷺ عن التعرض لهم، وبيع أمهات الأولاد من الأمور التي تشيع وتنتشر؛ لعموم البلوى بها، ولم يثبت بالنقل أن ذلك بلغ النبي ﷺ[3]، ومع أن هذه الحادثة مما تعمّ به البلوى، ولذلك يغلب على الظنّ اطّلاع النبي ﷺ على أمرها، إلا أن هناك قرينةً تؤيد عدم اطّلاعه ﷺ على أمر تلك الحادثة، وهي أن الصحابة رضي الله عنهم قد أجمعوا في عهد عمر رضي الله عنه على عدم حلّ بيعهن، وهذا الإجماع من الصحابة رضي الله عنهم قرينةٌ تدل على عدم اطّلاعه ﷺ على أمر تلك الحادثة؛ إذ إنّه لو غلب على ظنّ الصحابة رضي الله عنهم أن النبي ﷺ اطّلع على أمرها لاعتبروا ذلك إقراراً، ولما أجمعوا على خلافه، ولو فعلوا ذلك مع غلبة ظنهم باطّلاع النبي ﷺ

= وأكثرهن روايةً للحديث عنه، ولم يتزوّج بكراً سواها، وكانت أفقه نساء المسلمين وأعلمهن بالدين والأدب، وكانت ممن نقم على عثمان عمله في حياته، ثم غضبت له بعد مقتله، وكانت وفاتها في المدينة عام ٥٨هـ.
انظر: الاستيعاب (٤/ ١٨٨١ ـ ١٨٨٥)، والسمط الثمين (٢٩ ـ ٨٣)، والإصابة (١٣/ ٣٨ ـ ٤٢)، كتاب النساء، الترجمة رقم (٧٠١).

(١) انظر: شرح اللمع (١/ ٥٦٢).

(٢) أخرجه الإمام أحمد في مسنده عن أبي سعيد الخدري (٣/ ٢٢).
وأخرجه أبو داود عن جابر بن عبد الله في كتاب العتق، بابٌ في عتق أمهات الأولاد.
انظر: سنن أبي داود مع شرحها عون المعبود (١٠/ ٣٤٦) برقم (٣٩٤٧).
وأخرجه ابن ماجة عنه في كتاب العتق، باب أمهات الأولاد.
انظر: سنن ابن ماجة (٢/ ٨٤١) برقم (٢٥١٧).
وأخرجه البزار عن أنس بن مالك في كتاب البيوع، باب بيع أمهات الأولاد.
انظر: كشف الأستار عن زوائد البزار (٢/ ٩٠) برقم (١٢٧٥).
وأخرجه الهيثمي عنه في كتاب البيوع، باب بيع أمهات الأولاد.
انظر: مجمع الزوائد (٤/ ١٠٨)، وقال: «رواه البزار، وفيه معاوية بن يحيى الصدفي، وهو ضعيف». (٤/ ١٠٨).

(٣) انظر: قواطع الأدلة (٢/ ٦٤)، والبحر المحيط (٤/ ٢٠٧).

على أمر الحادثة لم يخلُ الأمر من منكرٍ يُنْكِر عليهم[1].

ومن أمثلة صورة الإقرار التي هي محلّ البحث هنا ما يأتي:

١ ـ أنّ الصحابة ﷺ كانوا يستجمرون بالأحجار، وبلادهم حارة، فالظاهر أنهم لا يسلمون من العرق، ولم ينقل عنهم توقي ذلك، ولا الاحتراز منه، وهذه الحادثة مما يشيع وينتشر؛ لعموم البلوى بها، فيغلب على الظن اطّلاع النبي ﷺ على ذلك، فيكون سكوته إقراراً لهم على عملهم هذا، فيدلّ على أن محلّ الاستجمار بعد الإنقاء طاهر[2].

٢ ـ أنّ الكلاب كانت تبول، وتقبل وتدبر في زمان رسول الله ﷺ في المسجد، ولم يكن الصحابة ﷺ يرشون شيئاً من ذلك[3]، وهذه الحادثة مما يشيع وينتشر؛ لعموم البلوى بها[4]، فيغلب على الظنّ اطّلاع النبي ﷺ على ذلك، فيكون سكوته إقراراً لهم على عملهم هذا.

٣ ـ أنّ المراضع في عهد النبي ﷺ يصلين في ثيابهن، ولا يغسلن ما أصابهن من أفواه الصبيان من القيء ونحوه[5]، وهذا الأمر مما يشيع وينتشر؛ لعموم البلوى به، فيغلب على الظنّ اطّلاع النبي ﷺ على ذلك، فيكون سكوته إقراراً لهن على هذا العمل، فلا يلزمهن الغَسْل.

٤ ـ أنّ الناس في عهد النبي ﷺ كانوا لا يختنون الرجل حتى يدرك[6]، وهذا الأمر مما يشيع وينتشر؛ لعموم البلوى به[7]، فيغلب على

---

(١) انظر: المغني (٤/٥٨٨).

(٢) انظر: المغني (١/٢١٩)، وإغاثة اللهفان (١/٢٣٩).

(٣) أخرجه البخاري عن عبد الله بن عمر في كتاب الوضوء، باب الماء الذي يُغْسَلُ به شعر الإنسان. انظر: صحيح البخاري مع فتح الباري (١/٣٣٤) برقم (١٧٤).

(٤) انظر: رفع الحرج، للدكتور صالح بن عبد الله بن حميد (٢٦٣).

(٥) انظر: إغاثة اللهفان (١/٢٤٥).

(٦) أخرجه البخاري عن ابن عباس في كتاب الاستئذان، باب الختان بعد الكِبَر.... انظر: صحيح البخاري مع فتح الباري (١١/٩١) برقم (٦١٩٩).

(٧) انظر: أفعال الرسول ﷺ ودلالتها على الأحكام الشرعية، للدكتور محمد سليمان الأشقر (٢/١٠٥).

الظنّ اطّلاع النبي ﷺ على ذلك، فيكون سكوته إقراراً لهم على هذا العمل.

٥ ـ أنّ الصحابة ﵃ كانوا ينامون جلوساً ينتظرون الصلاة[١]، وهذا الأمر مما يشيع وينتشر؛ لعموم البلوى به، فيغلب على الظنّ اطّلاع النبي ﷺ على هذا الأمر، فيكون سكوته إقراراً لهم على ذلك العمل[٢]، فلا يلزم مَنْ نام جالساً ينتظر الصلاة إعادة الوضوء[٣].

٦ ـ أنّ من الصحابة ﵃ من انكشف من عورته يسيرٌ في الصلاة[٤]، وهذه الحادثة مما يشيع وينتشر؛ لعموم البلوى بها، خاصةً في ذلك العصر، وما فيه من شدّة العيش، وقلّة ما يلتحفه أو يلبسه الناس، فيغلب على الظنّ اطّلاع النبي ﷺ على حالهم تلك، فيكون سكوته إقراراً لهم على صحة الصلاة حينئذٍ، فلا يلزم إعادتها[٥].

٧ ـ أنّ الناس في عهد النبي ﷺ كانوا يتخذون الزيتون والرمان والخضروات، وهذا مما يشيع وينتشر؛ لعموم البلوى به، فيغلب على الظن اطّلاع النبي ﷺ على ذلك، فلم يأمرهم بإخراج الزكاة فيها، وكان يرسل السعاة والمصدقين إلى أقطار الأرض، ولو أمرهم بأخذ الزكاة لظهر كما ظهر غيره من الأشياء التي جاء فيها وجوب الأخذ، فيكون سكوت النبي ﷺ عن ذلك إقراراً لهم على عدم وجوب الزكاة في تلك الأشياء[٦].

---

(١) أخرجه مسلم عن أنس بن مالك في كتاب الحيض، باب الدليل على أن نوم الجالس لا ينقض الوضوء.
انظر: صحيح مسلم بشرح النووي (٤/ ٣١٣، ٣١٤) برقم (٣٧٦/ ١٢٥).

(٢) انظر: قواطع الأدلة (٢/ ٦٤)، والبحر المحيط (٤/ ٢٠٦).

(٣) وذلك إن كان النوم يسيراً.
انظر: المغني (١/ ٢٣٥، ٢٣٦).

(٤) سبق تخريج ذلك.
انظر: هامش رقم (٥) ص(١١٤) من هذا البحث.

(٥) انظر: المغني (٢/ ٢٨٧، ٢٨٨).

(٦) انظر: المنتقى (٢/ ١٧١)، وقواطع الأدلة (٢/ ٦٤)، والبحر المحيط (٤/ ٢٠٧).

٨ ـ أنّ الصحابة ﷺ كانوا يُخْرِجون صدقة الفطر صاعاً من تمرٍ، أو صاعاً من شعيرٍ، أو صاعاً من برٍّ، أو صاعاً من زبيبٍ، أو صاعاً من أقط[١]، وهذا مما يشيع وينتشر؛ لعموم البلوى به، فيغلب على الظنّ اطّلاع النبي ﷺ على ذلك، فيكون سكوته إقراراً لهم على ذلك[٢].

٩ ـ أنّ الناس في عهد النبي ﷺ كانوا يُوْقِدون في بيوتهم، وعلى أطعمتهم بأرواث الإبل، وخثاء البقر، وأبعار الغنم، ودخان تلك الأشياء يصيب ثياب الناس وأوانيهم، وهذا مما يشيع وينتشر؛ لعموم البلوى به، فيغلب على الظنّ اطّلاع النبي ﷺ على ذلك، فيكون سكوته عن أمرهم باجتناب ذلك إقراراً لهم على جوازِ ملابستها[٣].

١٠ ـ أنّ الناس في عهد النبي ﷺ كانوا يدوسون الزروع بالبقر، وهي لا بدّ أن تبول وقت الدياس على تلك الزروع، فيأكل الناس الزروع في تلك الحال، وهذا مما يشيع وينتشر؛ لعموم البلوى به، فيغلب على الظنّ اطّلاع النبي ﷺ على ذلك، ولم يأمرهم باجتناب أكلها، فيكون سكوته إقراراً لهم على جواز أكل الزروع في تلك الحال[٤].

وإقرار النبي ﷺ في هذه الصورة التي هي محلّ البحث هنا له حالتان:

الأولى: أن يكون إقراره على الفعل، سواء أكان هذا الفعل قولاً أم عملاً، بحيث يكون الفعل من قبيل ما تعمّ به البلوى، فيغلب على الظن

---

(١) أخرجه مسلم عن أبي سعيد الخدري في كتاب الزكاة، باب زكاة الفطر على المسلمين من التمر والشعير.

انظر: صحيح مسلم بشرح النووي (٧/ ٦٥، ٦٧) برقم (٩٨٥/١٧، ١٨، ١٩).

(٢) انظر: أفعال الرسول ﷺ ودلالتها على الأحكام الشرعية، للدكتور محمد سليمان الأشقر (٢/ ١٠٥).

(٣) انظر: إعلام الموقعين (٢/ ٣٢٦).

(٤) انظر: المرجع السابق.

اطّلاع النبي ﷺ على أمره، فيكون سكوته إقراراً منه على ذلك الفعل[1]، ويتضح هذا بالنظر في بعض الأمثلة المتقدمة، كالمثال الخامس، والسادس، والثامن، والتاسع، والعاشر، فجميع هذه الأمثلة تتضمّن إقراراً على فعلٍ عمّت به البلوى.

الثانية: أن يكون إقراره على الترك، سواء أكان هذا الترك لقولٍ أو عملٍ، ويتضح هذا بالنظر في بعض الأمثلة المتقدمة، كالمثال الأول، والثاني، والثالث، والسابع، فجميعها تتضمّن إقراراً على ترك الفعل الذي عمّت به البلوى.

ووجه دخول هذه الحالة تحت صورة الإقرار التي هي محل البحث هنا، أن الحادثة التي تعمّ بها البلوى مما يشيع وينتشر حكمه، فلما لم يفعل الصحابة رضي الله عنهم مع غلبة الظن باطّلاع النبي ﷺ على تركهم الفعل؛ لعموم البلوى بالحادثة، كان سكوت النبي ﷺ عن التعرض لهم بنكيرٍ دليلاً على إقراره لهم على صحة الترك، ولو وجد فعلٌ في تلك الحادثة لاشتهر واستفاض؛ لعموم البلوى به، ولا يمكن أن يتّفق المسلمون على ترك نقل شيءٍ من شرائع الدين، مع اشتهارهم بالتبليغ[2].

فظهر مما مَرَّ أن صلة عموم البلوى بإقرار النبي ﷺ تتّجه إلى التأثير في الاحتجاج بالإقرار، بحيث يكون الإقرار حجةً إذا عمّت البلوى بالحادثة محل البحث، ولذلك فإن الاحتجاج بالإقرار ينعدم عند انعدام عموم البلوى في تلك الحادثة، فإذا لم يحضر النبي ﷺ الحادثة، ولم ينقل إليه وقوعها، ولم تكن من قبيل ما تعمّ به البلوى، بحيث يغلب على الظنّ اطّلاعه عليها، بأن كان يغلب على الظنّ خفاؤها، وعدم اطّلاعه عليها؛ لعدم عموم البلوى بها، فإن سكوت النبي ﷺ حينئذٍ لا يعتبر إقراراً على الفعل أو الترك؛ لغلبة الظن بعدم اطّلاعه عليها[3].

---

(١) انظر: إجابة السائل (٨٨، ٨٩).
(٢) انظر: أفعال الرسول ﷺ ودلالتها على الأحكام، للدكتور محمد العروسي عبد القادر (٢١٣).
(٣) انظر: شرح اللمع (١/ ٥٦٢)، وتقريب الوصول (٢٨١)، والبحر المحيط (٤/ ٢٠٣).

المبحث الثاني

صلة عموم البلوى بخبر الواحد

لفظ الخبر لفظ عام؛ إذ يدخل تحته أيّ خبر، سواء أكان صادراً من النبي ﷺ، أم من غيره، كالصحابي أو التابعي، أو غيرهما من سائر الناس، إلاّ أن بحث الأصوليين له في هذا المبحث مقيدٌ بالأخبار الواردة عن النبي ﷺ، وإن كانت استدلالاتهم قد تكون عامة في بعض المواضع، وبحث الأصوليين له على هذا النحو يفرض أن نبيّن ما يتعلّق بسنة النبي ﷺ من حيث تعلّقها بهذا المبحث، وهو ما يتعلّق بتقسيمها باعتبار السند.

فتنقسم السنة باعتبار السند قسمين عند الجمهور، وثلاثة أقسام عند الحنفية.

فالسنة عند الجمهور ـ بالاعتبار السابق ـ إما متواترة، أو آحادية[1]. وعند الحنفية إما متواترة، أو مشهورة، أو آحادية[2].

والسنة المتواترة ما رواها عن الرسول ﷺ جمعٌ يمتنع عادةً تواطؤهم على الكذب[3].

---

(١) انظر: إحكام الفصول (٢٣٥)، وشرح مختصر الروضة (٢/ ٧١)، وإرشاد الفحول (٨٩).

(٢) انظر: أصول الشاشي (٢٦٩)، والتوضيح (٢/ ٤١٧، ٤١٨)، والتحرير (٣١١).

(٣) انظر: أصول الشاشي (٢٧٢)، وشرح مختصر الروضة (٢/ ٧٤)، وتقريب الوصول (٢٨٥)، وإرشاد الفحول (٨٩).

ولاعتبار التواتر في الخبر شروط معيّنة، فانظر تفصيل ذلك في المستصفى (١/ ١٣٤)، وشرح مختصر الروضة (٢/ ٨٧ ـ ٩٣)، وكشف الأسرار (٢/ ٦٥٧ ـ ٦٥٩)، وتقريب الوصول (٢٨٧)، والإبهاج (٢/ ٣١٧ ـ ٣١٩).

والسنة الآحادية ما رواها عن الرسول ﷺ آحادٌ، لم يبلغ عدد التواتر[1].

والسنة المشهورة ما رواها عن الرسول ﷺ آحادٌ في الأصل، ثم انتشرت في القرن الثاني بعد الصحابة، فصار ينقلها قومٌ لا يتوهّم تواطؤهم على الكذب[2].

والذي يهمّنا في هذا المبحث ما يخصّ السنة الآحادية، بأن يرد حكم شرعي يحتاج عموم المكلفين إلى معرفته حاجةً ماسةً للعمل به؛ لتعلّقه بشؤون عباداتهم أو معاملاتهم ونحوهما مما تشتد حاجتهم إلى معرفة حكمه، ثم ينقل هذا الحكم بطريق الآحاد، فهل يقدح ذلك في قبول الخبر الآحادي؟، أو يعتبر هذا الخبر حجةً كغيره من أخبار الآحاد الواردة فيما لا يحتاج عموم المكلفين إلى معرفة الحكم الشرعي الوارد فيه؟[3].

وكما هو ظاهر من صورة المسألة فإن صلة عموم البلوى بخبر الواحد تظهر في التأثير في عدم قبول الخبر وعدم العمل به، وهذا التأثير نلمسه في مذهب الحنفية، فإنهم ذهبوا إلى ردّ خبر الواحد الوارد في حكم أمرٍ تعمّ به البلوى، على تفصيل بينهم في ذلك[4].

أما الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة، فقد كان رأيهم هنا كرأيهم في حديث الآحاد الوارد في أمرٍ لا تعمّ به البلوى، وذلك بقبوله إذا صحّ سنده[5].

---

(١) انظر: أصول الشاشي (٢٧٢)، وتقريب الوصول (٢٨٩).

(٢) انظر: أصول الشاشي (٢٧٢)، وكتابٌ في أصول الفقه للامشي (١٤٧).

(٣) انظر: الاعتراضات الواردة على الاستدلال بالدليل من السنة والجواب عنها، رسالة ماجستير، إعداد عبد العزيز بن عبد الرحمٰن المشعل (١/ ١٩٤)، وأبو الحسن الكرخي وآراؤه الأصولية، رسالة دكتوراه، إعداد عبد العزيز بن عبد الرحمٰن المشعل (١/ ٢٤٣).

(٤) انظر: الغنية في الأصول (١٣٣)، وأصول الشاشي (٢٨٤)، والفصول في الأصول (٣/ ١١٤، ١١٥)، وأصول البزدوي مع كشف الأسرار (٣/ ١٩، ٣٥، ٣٦)، وأصول السرخسي (١/ ٣٦٨)، وميزان الأصول (٤٣٤)، وبذل النظر (٤٧٤).

(٥) انظر: الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم (٢/ ١١٢)، والعدة (٣/ ٨٨٥)، وإحكام=

ونظراً لأن صلة عموم البلوى بخبر الواحد تتجلّى عند النظر إلى مذهب الحنفية في هذه المسألة، فإن الاهتمام في بحث هذه المسألة سيكون بتحقيق ذلك المذهب وأدلته وما يرد عليها من مناقشات، مع عدم إغفال أدلة الجمهور التي تتصل بهذه المسألة. ومع أن الحنفية قد ردوا خبر الواحد فيما عمّت به البلوى، واعتبروه نوعاً من أنواع الانقطاع في الخبر، بل اعتبروه زيفاً وشاذاً، ولم يروه صالحاً لإثبات الأحكام التي تعمّ بها البلوى، إلاّ أن مواقفهم قد تباينت ما بين إطلاق القول بالرد وتقييده بحالةٍ معيّنةٍ، وتفصيل ذلك على النحو الآتي[1]:

١ ـ ذهب أكثر علماء الحنفية إلى إطلاق القول بردّ خبر الواحد فيما عمّت به البلوى دون تفريقٍ بين الخبر الدال على الوجوب، والخبر الدال على السُّنيّة، ويظهر هذا من خلال النظر فيما أوردوه من أمثلةٍ في هذا المقام، فإن منها ما هو في أمرٍ واجبٍ، ومنها ما هو في أمرٍ مسنونٍ، فردّوا العمل بخبر الواحد فيما تعمّ به البلوى مطلقاً في هذين الأمرين، ومن الأمثلة التي يذكرونها في هذا المقام حديث الوضوء من مسّ الذكر[2]،

= الفصول (٢٦٦)، والمستصفى (١/١٧١)، وروضة الناظر (٢/ ٤٣٢)، والمحصول (٤/ ٤٤١)، والإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٢/ ١٢٤)، وشرح تنقيح الفصول (٣٧٢).

(١) انظر: الاعتراضات الورادة على الاستدلال بالدليل من السنة والجواب عنها، رسالة ماجستير، إعداد عبد العزيز بن عبد الرحمٰن المشعل (١/١٩٨ ـ ٢٠٢).

(٢) حديث الوضوء من مسّ الذكر أخرجه مالك عن بسرة بنت صفوان رضي الله عنها في كتاب الطهارة، باب الوضوء من مسّ الفرج.
انظر: الموطأ (٣٨، ٣٩) برقم (٨٨).
وأخرجه الإمام أحمد في مسنده عنها (٦/ ٤٠٦، ٤٠٧).
وأخرجه أبو داود عنها في كتاب الطهارة، باب الوضوء من مسّ الذكر.
انظر: سنن أبي داود مع شرحها عون المعبود (١/ ٢١١) برقم (١٧٩).
وأخرجه ابن ماجة عنها في كتاب الطهارة وسننها، باب الوضوء من مس الذكر.
انظر: سنن ابن ماجة (١/ ١٦١) برقم (٤٧٩).
وأخرجه الترمذي عنها في أبواب الطهارة، باب الوضوء من مس الذكر.
انظر: جامع الترمذي مع شرحه تحفة الأحوذي (١/ ٢٢٧) برقم (٨٢)، وقال: «هذا حديث صحيح». (١/ ٢٢٩). وقال: «وفي الباب عن أمّ حبيبة، وأبي أيوب، وأبي هريرة، =

والحكم الذي يثبته هذا الحديث هو الوجوب، ومن الأمثلة ـ أيضاً ـ حديث الجهر بالتسمية[1]، والحكم الذي يثبته هذا الحديث هو السنيّة.

= وأروى ابنة أُنيس، وعائشة، وجابر، وزيد بن خالد، وعبد الله بن عمرو». (١/ ٢٢٨).
وقال ـ أيضاً ـ: «قال محمد: وأصحّ شيء في هذا الباب حديث بُسرة. قال أبو زُرعة: حديث أم حبيبة في هذا الباب أصحّ، وهو حديث العلاء بن الحارث عن مكحول عن عنبسة عن أبي سفيان، وروى مكحول عن عنبسة غير هذا الحديث، وكأنه لم يَرَ هذا الحديث صحيحاً». (١/ ٢٣٠).
وأخرجه النسائي عن بسرة في كتاب الطهارة، باب الوضوء من مس الذكر، وفي كتاب الغُسْل، باب الوضوء من مس الذكر.
انظر: سنن النسائي مع شرح السيوطي وحاشية السندي (١/ ١٠٠، ١٠١، ٢١٦).
وأخرجه الحاكم في كتاب الطهارة، باب الوضوء من مس الذكر، وتحقيق حديث بسرة.
انظر: المستدرك على الصحيحين (١/ ١٣٦، ١٣٧).
وقد أطال ابن حجر الكلام حول هذا الحديث، وذكْرِ شواهده، ونَقَلَ تصحيحه عن جماعة من المحدثين كالبخاري، والترمذي، وأحمد، والدارقطني، ويحيى بن معين.
انظر: التلخيص الحبير (١/ ١٣١ ـ ١٣٦).
وبيّن أن غاية ما أُعلّ به هذا الحديث أن فيه انقطاعاً بين عروة وبسرة، فلم يسمع عروة من بسرة هذا الحديث، والواسطة بينهما إما مروان، وهو مطعون في عدالته، أو حرسه، وهو مجهول، إلا أنه ورد في بعض الروايات كما عند الحاكم وغيره أن عروة سأل بسرة عن هذا الحديث فصدّقته.
انظر: التلخيص الحبير (١/ ١٣١).
وقد قال الحاكم بعد أن أثبت سماع عروة من بسرة: «فدلّنا ذلك على صحة الحديث، وثبت سماع عروة من بسرة». المستدرك على الصحيحين (١/ ١٣٦).

(١) حديث الجهر بالتسمية أخرجه الترمذي عن ابن عباس رضي الله عنهما في أبواب الصلاة، باب من رأى الجهر ببسم الله الرحمٰن الرحيم.
انظر: جامع الترمذي مع شرحه تحفة الأحوذي (٢/ ٥٠، ٥١) برقم (٢٤٥).
وقال: «وليس إسناده بذاك». (١/ ٥١).
وأخرجه الدارقطني عنه في كتاب الصلاة، باب وجوب قراءة بسم الله الرحمٰن الرحيم في الصلاة والجهر بها، واختلاف الروايات في ذلك.
انظر: سنن الدارقطني (١/ ٣٠٤).
وأخرجه ـ أيضاً ـ عن أبي هريرة في الكتاب والباب السابقين.
انظر: سنن الدارقطني (١/ ٣٠٧).
وأخرجه الحاكم عن أبي هريرة رضي الله عنه في كتاب الصلاة، باب أن رسول الله ﷺ قرأ في الصلاة بسم الله الرحمٰن الرحيم، فعدّها آية. =

ومن علماء الحنفية الذين أطلقوا القول بالردّ البزدوي[1]، والسرخسي[2]، والبخاري[3]، ومن تابعهم كالأنصاري[4]، وغيره. بل إن

= انظر: المستدرك على الصحيحين (١/ ٢٣٢، ٢٣٣)، وقال: «محمد ضعيف» (١/ ٢٣٣)، يعني محمد بن قيس الراوي عن أبي هريرة.

وأخرجه عن أمّ سلمة ﵂ في الكتاب والباب السابقين.

وقال: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه». (١/ ٢٣٢).

وأخرجه من فعل أبي هريرة ﵁ وقوله: (إني لأشبهكم صلاةً برسول الله ﷺ)، وقال: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه». (١/ ٢٣٢)، ووافقه الذهبي.

انظر: التلخيص بهامش المستدرك (١/ ٢٣٢).

وأخرجه - أيضاً - عن أنس ﵁ في كتاب الصلاة، باب حديث الجهر ببسم الله الرحمٰن الرحيم.

انظر: المستدرك على الصحيحين (١/ ٢٣٣)، وقال: «رواة هذا الحديث عن آخرهم ثقات». (١/ ٢٣٣)، ووافقه الذهبي.

انظر: التلخيص بهامش المستدرك (١/ ٢٣٣).

وفي الباب أحاديث أخرى.

انظر: التلخيص الحبير (١/ ٢٤٧ - ٢٥٠).

(١) انظر: أصول البزدوي مع كشف الأسرار (٣/ ١٩).

والبزدوي هو: أبو الحسن علي بن محمد بن الحسن بن عبد الكريم بن موسى البزدوي، فخر الإسلام، ولد عام ٤٠٠هـ، ينتسب إلى بزدة، قلعةٌ بقرب نسَف، وهو من سكان سمرقند، فقيه أصولي، من أكابر الحنفية. له مؤلفات منها: تفسير القرآن، وغناء الفقهاء، وأصول الفقه المشهور بأصول البزدوي وغيرها. وكانت وفاته في سمرقند عام ٤٨٢هـ.

انظر: الجواهر المضية (٢/ ٥٩٤، ٥٩٥)، وتاج التراجم (٤١)، والفوائد البهية (١٢٤).

(٢) انظر: أصول السرخسي (١/ ٣٦٨).

والسرخسي هو: أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السَّرَخْسِي، شمس الأئمة، ينتسب إلى سَرَخْس في خراسان، أصولي، من فقاء الحنفية وأئمتهم. له مؤلفات منها: المبسوط، وشرح الجامع الكبير، وشرح السير الكبير، وشرح مختصر الطحاوي، وأصول الفقه يُعرف بأصول السرخسي. وكانت وفاته في فرغانة في حدود عام ٤٩٠هـ، وقيل: في حدود عام ٥٠٠هـ، وقيل: عام ٤٨٣هـ.

انظر: الجواهر المضية (٣/ ٧٨ - ٨٢)، وتاج التراجم (٥٢، ٥٣)، والفوائد البهية (١٥٨، ١٥٩).

(٣) انظر: كشف الأسرار (٣/ ٣٥).

(٤) انظر: فواتح الرحموت بشرح مسلّم الثبوت (٢/ ١٢٩) بهامش المستصفى (٢/ ١٢٩).

والأنصاري هو: أبو العياش عبد العلي بن نظام الدين محمد السهالوي الأنصاري اللكنوي=

من علماء الحنفية الذين أطلقوا القول بالردّ من لم يمثّل في هذا المقام إلا بما يفيد السُّنّية، مما يدل على عدم اعتبار التقييد للردّ هنا بما يفيد الوجوب، ومن هؤلاء الخبازي[1]، وصدر الشريعة[2]، وابن ملك[3]، فقد

= الهندي، عالمٌ حنفي، له معرفةٌ بالحكمة وعلم المنطق، له مؤلفاتٌ منها: حاشية على الصدر الشيرازي للهداية، وتنوير المنار، وفواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت للبهاري، وشرح التحرير، وشرح السلم في المنطق وغيرها، وكانت وفاته في مدراس، واختلف في تاريخ وفاته، والذي يظهر أن وفاته كانت بعد عام (١١٨٠هـ)، ومنهم من حدّد ذلك بعام ١٢٢٥هـ.

انظر: إيضاح المكنون (٤/ ٤٨١)، وهدية العارفين (٥/ ٥٨٦، ٤٨٧)، ومعجم المطبوعات العربية والمعرّبة (١/ ٥٣١)، والفتح المبين (٣/ ١٣٢)، ومعجم المؤلفين (٣/ ٦٦٩)، والأعلام (٧/ ٧١).

(١) انظر: المغني في أصول الفقه (١٩٨).
والخبازي هو: أبو محمد عمر بن محمد بن عمر الخبازي الخجندي، جلال الدين، ولد عام ٦٢٩هـ، أصولي، من فقهاء الحنفية، من أهل دمشق، أخذ عن عبد العزيز البخاري، ورحل إلى مكة، ثم عاد إلى دمشق، ودرّس فيها، وأفتى. وله مؤلفات منها: شرح الهداية، والمغني في أصول الفقه، وغيرهما. وكانت وفاته عام ٦٩١هـ.
انظر: الجواهر المضية (٢/ ٦٦٨، ٦٦٩)، وتاج التراجم (٤٧)، وشذرات الذهب (٥/ ٤١٩)، والفوائد البهية (١٥١).

(٢) انظر: التوضيح (٢/ ٤٣٢).
وصدر الشريعة هو: عبيد الله بن مسعود بن محمود تاج الشريعة بن أحمد صدر الشريعة، جمال الدين ابن عبيد الله المحبوبي، يلقّب بصدر الشريعة الأصغر، أصولي، من فقهاء الحنفية، له علم بالطبيعيات، تلقّى العلم عن جدّه محمود تاج الشريعة. له مؤلفات منها: شرح الوقاية، والنقاية مختصر الوقاية، والتنقيح في أصول الفقه، وشرحه في كتاب التوضيح. وكانت وفاته في بخارى عام ٧٤٧هـ.
انظر: تاج التراجم (٤٠)، والطبقات السنية (٤/ ٤٢٩، ٤٣٩)، والفوائد البهية (١٠٩ ـ ١١٢).

(٣) انظر: شرح المنار (٦٤٨).
وابن ملَك هو: عبد اللطيف بن عبد العزيز بن أمين الدين بن فرشتا الكرماني، المشهور بابن ملَك، نسبةً لأحد أجداده، حيث كان اسمه فرشتا، ومعناه الملَك، أصولي، من فقهاء الحنفية المبرزين، اشتهر بالحفظ من أكثر العلوم. له مؤلفات منها: مبارق الأزهار في الحديث، وشرح تحفة الملوك، وشرح مجمع البحرين، كلاهما في الفقه، وشرح المنار في أصول الفقه. وكانت وفاته في بلدة تيرة من مضافات أزمير عام ٨٠١هـ.
انظر: الضوء اللامع (٤/ ٣٢٩)، وشذرات الذهب (٧/ ٣٤٢). وجعله في وفيات عام ٨٨٥هـ، والفوائد البهية (١٠٧).

اتّفقوا على التمثيل بحديث الجهر بالتسمية، ومعلوم أن الجهر بها عند قراءة الفاتحة في الصلاة سنّةٌ عند الحنفية[1].

٢ ـ وذهب بعض علماء الحنفية إلى تقييد القول بردّ خبر الواحد فيما عمّت به البلوى بما إذا دلّ على الوجوب أو الحظر، أما إذا دلّ على السنيّة، أو الإباحة، أو الكراهة فلا مانع من إثباتها به.

ومن علماء الحنفية الذين قيّدوا الردّ في تلك الحالة فحسب الجصّاص[2]، وعلاء الدين السمرقندي[3]، والكمال بن الهمام[4]، وتابعه ابن أمير الحاج[5]، وأمير بادشاه[6]، وكذلك محب الدين بن

(١) انظر: بدائع الصنائع (١/ ٢٠٣، ٢٠٤)، وتبيين الحقائق (١/ ١١٢)، ورد المحتار على الدر المختار (١/ ٣٢٠، ٣٢٩، ٣٣٠).

(٢) انظر: الفصول في الأصول (٣/ ١١٤، ١١٥).

والجصّاص هو: أبو بكر أحمد بن علي الرازي الجصّاص، نسبةً إلى العمل بالجصّ، ولد عام ٣٠٥هـ، وهو من أهل الري، سكن بغداد، وانتهت إليه رئاسة مذهب الحنفية، وامتنع عن ولاية القضاء. له مؤلفات منها: أحكام القرآن، وأصول الفقه المسمّى الفصول في الأصول وغيرهما. وكانت وفاته في بغداد عام ٣٧٠هـ.

انظر: الجواهر المضية (١/ ٢٢٠ ـ ٢٢٤)، وتاج التراجم (٦)، والفوائد البهية (٢٧، ٢٨).

(٣) انظر: ميزان الأصول (٤٣٤).

والسمرقندي هو: أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي أحمد السمرقندي، علاء الدين، أصولي، من فقهاء الحنفية، تفقه على صدر الإسلام البزدوي، وغيره، وهو أستاذ الكاساني صاحب البدائع، أقام في حلب. له مؤلفات منها: تحفة الفقهاء في الفقه، وميزان الأصول في أصول الفقه، وغيرهما. وكانت وفاته عام ٥٣٩هـ، وقيل: ٥٤٠هـ.

انظر: الجواهر المضية (٣/ ١٨)، وتاج التراجم (٦٠)، والفوائد البهية (١٥٨).

(٤) انظر: التحرير (٣٥٠).

(٥) انظر: التقرير والتحبير (٢/ ٢٩٥، ٢٩٦).

وابن أمير الحاج هو: أبو عبد الله محمد بن محمد بن محمد بن الحسن الحلبي، شمس الدين، المعروف بابن أمير الحاج، ويقال له: ابن الموقت، ولد عام ٨٢٥هـ، وهو من أهل حلب، فقيه، أصولي حنفي، ارتحل في طلب العلم إلى حماة والقاهرة. له مؤلفات منها: حلية المجلي في الفقه، والتقرير والتحبير في أصول الفقه وغيرهما. وكانت وفاته في حلب عام ٨٧٩هـ.

انظر: الضوء اللامع (٩/ ٢١٠، ٢١١)، وشذرات الذهب (٧/ ٣٢٨)، والفتح المبين (٣/ ٤٧).

(٦) انظر: تيسير التحرير (٣/ ١١٢). =

عبد الشكور[1]. وهؤلاء منهم مَنْ صرّح بالرد في تلك الحال فحسب، كما فعل الجصاص، والكمال بن الهمام، وابن أمير الحاج، وأمير بادشاه، ومحب الدين بن عبد الشكور. ومنهم مَنْ لم يصرّح بالردّ في تلك الحال فحسب إلا أنه اقتصر في التمثيل في هذا المقام على ما يدلّ على الوجوب دون غيره، كما فعل علاء الدين السمرقندي، فقد مثَّل بحديث الوضوء من مس الذكر، والاغتسال من حمل الجنازة[2]، والوضوء من أكل ما مسّته النار[3].

= وأمير بادشاه هو: محمد أمين بن محمود البخاري الخراساني المكي، المعروف بأمير بادشاه، من فقهاء الحنفية، أصولي مفسِّر، من أهل بخارى، ارتحل إلى مكة وأقام بها. له مؤلفات منها: تفسير سورة الفتح، وتيسير التحرير في أصول الفقه، وغيرهما. وكانت وفاته في حدود عام ٩٨٧هـ.
انظر: كشف الظنون (١/ ٣٥٨)، وهدية العارفين (٦/ ٣٤٩)، ومعجم المؤلفين (٩/ ٨٠)، والأعلام (٦/ ٤١).

(١) انظر: مسلّم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت (٢/ ١٢٨) بهامش المستصفى.
وابن عبد الشكور هو: محب الله بن عبد الشكور البهاري الهندي، ولد في كَرَه، موضعٌ في مدينة بهار، وهي مدينةٌ عظيمةٌ شرقي بورب بالهند، تولى قضاء لكهنو ثم حيدر آباد الدكن، ثم ولي صدارة ممالك الهند، ولقب بفاضل خان. له مؤلفات منه: مسلّم الثبوت في أصول الفقه، وسلّم العوام في المنطق، وغيرهما. وكانت وفاته عام ١١١٩هـ.
انظر: إيضاح المكنون (٣/ ٣٨٢)، و(٤/ ٢٣، ٤٨١)، وهدية العارفين (٦/ ٥)، ونزهة الخواطر (٢٥٢، ٢٥٣)، والفتح المبين (٣/ ١٢٢)، والأعلام (٥/ ٢٨٣).

(٢) ما ورد في حمل الميت هو الوضوء، لا الغُسْل، أخرج ذلك الإمام أحمد في مسنده عن أبي هريرة ﷺ. (٢/ ٤٥٤).
وأخرجه أبو داود عنه في كتاب الجنائز، بابٌ في الغسل من غسل الميت.
انظر: سنن أبي داود مع شرحها عون المعبود (٨/ ٣٠٤) برقم (٣١٥٩).
وأخرجه الترمذي عنه ﷺ في أبواب الجنائز، باب ما جاء في الغُسْل من غُسْل الميت.
انظر: جامع الترمذي مع شرحه تحفة الأحوذي (٤/ ٦٠) برقم (٩٩٨).
وقال: «حديث أبي هريرة حديث حسن، وقد رُوِيَ عن أبي هريرة موقوفاً». (٤/ ٦١).
وقال ابن حجر: «وصالحٌ ضعيفٌ». التلخيص الحبير (١/ ١٤٤)، وهو يعني صالح مولى التوأمة الراوي عن أبي هريرة.
وقد ذكر ابن حجر للحديث طرقاً كثيرة في بعضها مقال.
انظر: التلخيص الحبير (١/ ١٤٤ ـ ١٤٩)، ثم قال: «وفي الجملة هو بكثرة طرقه أسوأ أحواله أن يكون حسناً». التلخيص الحبير (١/ ١٤٥).

(٣) أخرجه مسلم عن زيد بن ثابت ﷺ في كتاب الحيض، باب الوضوء مما مسّت النار. =

٣ ـ ومن علماء الحنفية مَنْ قيّد القول بردّ خبر الواحد فيما عمّت به البلوى بأن لا يكون الحديث مشتهراً، أو متلقى بالقبول، وهذا قيدٌ أضافه بعض مَنْ قال بتقييد الردّ بما إذا دلّ الحديث على الوجوب أو الحظر، كما صرّح بذلك الكمال بن الهمام ومَنْ تابعه[1].

وأما الذين أطلقوا القول بالردّ فلم يشر أحدٌ منهم إلى هذا القيد هنا، «ولكن الذين يفهم من مذهب الحنفية ـ جميعاً ـ في هذه المسألة أن شهرة الخبر، أو تلقّي الأمة له بالقبول لهما أثرٌ واضحٌ في قبولهم بعض الأحاديث الآحادية التي تضمّنت أحكاماً تعمّ بها البلوى، ولم يمنعهم كونها مما تعمّ به البلوى من قبولها؛ لتمسّكهم بشهرتها، أو تلقّي الأمة لها بالقبول»[2].

٤ ـ ومن الحنفية مَنْ قيّد الردّ لخبر الواحد فيما عمّت به البلوى، بما إذا كان ذلك الخبر مخالفاً لما يعلمه الجماعة، ويعملون به مع عموم البلوى بعملهم هذا، بحيث لو علموا بذلك الخبر لعملوا به، وسواء أكان ذلك الخبر في واجبٍ، أو محظورٍ، أو مندوبٍ، أو مباحٍ، وهذا ما أشار إليه الأنصاري[3]، وقد حمل ردّ الحنفية لخبر الواحد فيما عمّت به البلوى على هذا النوع من الأخبار فحسب، وخرّج قبول الحنفية لبعض أخبار الآحاد فيما عمّت به البلوى على ما كان خلاف هذا النوع[4].

= انظر: صحيح مسلم بشرح النووي (٤/ ٢٨٢) برقم (٣٥١).
وأخرجه ـ أيضاً ـ عن أبي هريرة رضي الله عنه، وعن عائشة رضي الله عنها في الكتاب والباب السابقين.
انظر: صحيح مسلم بشرح النووي (٤/ ٢٨٢، ٢٨٣) برقم (٣٥٢)، و(٣٥٣).

(١) انظر: التحرير (٣/ ١١٢)، والتقرير والتحبير (٢/ ٢٩٥، ٢٩٦)، وتيسير التحرير (٣/ ١١٢)، ومسلّم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت (٢/ ١٢٨) بهامش المستصفى.
ولا تلازم بين الاشتهار وتلقّي الأمة للحديث بالقبول؛ إذ قد يشتهر الحديث، ولا تتلقّاه الأمة بالقبول، وقد تتلقّاه الأمة بالقبول دون أن تشتهر روايته. انظر: التقرير والتحبير (٢/ ٢٩٦).

(٢) الاعتراضات الواردة على الاستدلال بالدليل من السنة والجواب عنها، رسالة ماجستير، إعداد عبد العزيز بن عبد الرحمٰن المشعل (١/ ٢٠٢).

(٣) انظر: فواتح الرحموت بشرح مسلّم الثبوت (٢/ ١٢٩) بهامش المستصفى.

(٤) انظر: المرجع السابق (٢/ ١٣٠، ١٣١).

وتبعه على هذا التقييد محمد بخيت المطيعي[1]، وقد كان لهذا التقييد عنده أثرٌ في بيان نوع الخلاف بين الحنفية والجمهور في هذه المسألة كما سيأتي بيانه.

وقبل الخوض في ذكر الأدلة وما ورد حولها من مناقشات لا بدّ من التنبيه إلى أن الباحث يجد نوعاً من الاضطراب في بعض الأدلة والمناقشات من قِبَلِ الحنفية، أو من قِبَلِ الجمهور، وخاصةً في الأدلة التي تتعلّق بالإلزام أو المناقضة، وهذا الاضطراب ـ في نظري ـ يرجع إلى أمورٍ:

الأول: اختلاف الحنفية في اعتبار القيود التي يُردُّ معها خبر الواحد فيما تعمّ به البلوى، وهذا الاختلاف أحدث اضطراباً في أجوبتهم عند إلزام الجمهور لهم بالمناقضة، كما سيتضح ذلك فيما سيأتي.

الثاني: عدم تحرير محلّ النزاع؛ إذ إنّ الحنفية يجعلون لمحلّ النزاع قيوداً ـ وإن اختلفوا فيها ـ والجمهور قد أغفلوا ذكر القيود التي يذكرها بعض علماء الحنفية لردّ خبر الواحد فيما عمّت به البلوى، فلم أطّلع على مَنْ نَصَّ من الجمهور على تلك القيود، أو أشار إليها، وهذا ـ أيضاً ـ أحدث نوعاً من الاضطراب في الأدلة والمناقشات، فإن الجمهور قد يستدلون أو يناقشون الحنفية بما يدلّ على التعميم، وعدم اعتبار تلك القيود، ثم يُجيب الحنفية بما يدلّ على عدم ورود ذلك الدليل أو المناقشة على ما يذكرونه؛ إذ إنهم يعتبرون قيداً معيّناً في هذه المسألة، يجعل ذلك الدليل أو تلك المناقشة خارج محل النزاع.

---

(١) انظر: سلّم الوصول لشرح نهاية السول (٣/ ١٠٠) بهامش نهاية السول.
والمطيعي هو: محمد بن بخيت بن حسين المطيعي، ولد في بلدة المطيعة من أعمال أسيوط بمصر عام ١٢٧١هـ، حنفي المذهب، تعلّم في الأزهر، ودرّس فيه، ثم انتقل إلى القضاء، وعُيِّن مفتياً للديار المصرية من عام ١٣٣٣هـ إلى عام ١٣٣٩هـ، ثم لزم بيته، يفتي ويفيد. وله مؤلفات منها: الكلمات الحسان في الأحرف السبعة وجمع القرآن، والقول المفيد في علم التوحيد، وإرشاد الأمة إلى أحكام أهل الذمة، والبدر الساطع على جمع الجوامع في أصول الفقه وغيرها. وكانت وفاته في القاهرة عام ١٣٥٤هـ.
انظر: الفتح المبين (٣/ ١٨١ ـ ١٨٧)، والكنز الثمين (١١٨، ١١٩)، والفكر السامي (٢/ ٢٠١، ٢٠٢)، ومعجم المؤلفين (٣/ ١٥٩)، والأعلام (٦/ ٥٠).

الثالث: أنه قد وقع الخلط هنا بين مسألة «خبر الواحد فيما تعمّ به البلوى»، ومسألة «خبر الواحد فيما يشترك في الإحساس به خلق كثير، وتتوافر الدواعي على نقله»، والمسألة الثانية مختلفٌ فيها، وأصل الخلاف فيها بين جمهور المسلمين والرافضة[1].

وقد ترتّب على الخلط بين المسألتين، أن الحنفية استصحبوا الإجماع بين جمهور المسلمين في هذه المسألة على عدم قبول خبر الواحد فيها، عند بحثهم لمسألة «خبر الواحد فيما تعمّ به البلوى».

وترتّب على الخلط كذلك أن الحنفية يرون أن الجمهور يلزم من ردّهم قول الرافضة بالنصّ على أمامة علي[2] رضي الله عنه بعد رسول الله ﷺ بأنه لو كان صحيحاً لنقل نقلاً مستفيضاً، أن لا يقبلوا خبر الواحد فيما عمّت به البلوى[3].

كما ترتّب على الخلط بين المسألتين أن احتج الحنفية بقصة ذي

---

(١) انظر: العدة (٣/ ٨٥٢ ـ ٨٥٥)، والبرهان (١/ ٣٨٠، ٣٨٥، ٣٨٦)، والمحصول (٤/ ٢٩٢ ـ ٢٩٩)، وروضة الناظر (١/ ٣٦١)، ومختصر ابن الحاجب مع شرحه بيان المختصر (١/ ٦٦٢، ٦٦٣)، والمسودة (٢٣٥)، والتحرير (٣٥١)، وشرح الكوكب المنير (٢/ ٣٣٨، ٣٣٩).

والرافضة: فِرقةٌ من فِرَق الشيعة، سمّوا بذلك لرفضهم إمامة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، وقيل: لأنهم رفضوا إمامة زيد بن علي بن الحسين بن أبي طالب رضي الله عنه، لما رفض أن يتبرأ من الشيخين، ويقال لهم الإمامية؛ لقولهم بأن الإمامة لا تكون إلا بنصٍّ وتوقيف، وأن النبي ﷺ نصَّ على استخلاف علي باسمه، وأظهر ذلك وأعلنه، وهم فرقٌ كثيرة.
انظر: مقالات الإسلاميين (١/ ٨٧ ـ ١٠١)، وتلبيس إبليس (٩٧ ـ ١٠٢).

(٢) هو أبو الحسن علي بن أبي طالب بن عبد المطّلب الهاشمي القرشي، أمير المؤمنين، ولد في مكة عام ٢٣ قبل الهجرة، وهو أول الناس إسلاماً بعد خديجة رضي الله عنها، وربّي في حجر النبي ﷺ، ولم يفارقه، وولي الخلافة بعد مقتل عثمان رضي الله عنه عام ٣٥هـ، وهو أحد العشرة المبشرين بالجنة، وأحد الشجعان الأبطال، أقام في الكوفة مدة خلافته، حتى قتله عبد الرحمٰن بن ملجم عام ٤٠هـ.

انظر: الطبقات الكبرى (٣/ ١٩ ـ ٤٠)، والاستيعاب (٣/ ١٠٨٩ ـ ١١٣٣)، والإصابة (٧/ ٥٧ ـ ٦٠)، الترجمة رقم (٥٦٨٢).

(٣) انظر: العدة (٣/ ٨٨٣، ٨٨٤)، وشرح اللمع (٢/ ٦٠٧، ٦٠٨)، وكشف الأسرار (٣/ ٣٦).

اليدين[1] ﷺ، وعدم قبول النبي ﷺ خبره في قوله: (أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله؟)[2]، حتى سأل أبا بكر[3] وعمر ﷺ[4].

ومثّلوا بمثالٍ يرون أنه يعضد رأيهم، وهو ما إذا حدثت فتنةٌ، أو حدثٌ في الجامع يوم الجمعة، فلم ينقل ذلك إلا آحاد ونحو ذلك[5].

وتلك الوقائع من قبيل ما يشترك في الإحساس به خلق كثير وتتوافر الدواعي على نقله فيُطلب فيه القطع، لا الظنّ، فلا يقبل فيه خبر الآحاد[6]، فلا يدخل مثل ذلك معنا هنا، إلا أن الحنفية خلطوا بين المسألتين.

---

(١) قيل اسمه الخرِباق بن عمرو، من بني سليم، لقّب بذي اليدين؛ لأن في يديه طولاً، كان ينزل بذي خشب من ناحية المدينة، أسلم عام خيبر بعد بدرٍ بأعوامٍ، وعاش حتى روى عنه المتأخرون من التابعين.
انظر: الاستيعاب (٢/ ٤٧٥ ـ ٤٧٨)، وأسد الغابة (٢/ ١٤٥، ١٤٦)، وتهذيب الأسماء واللغات (١/ ١٨٥، ١٨٦)، والإصابة (٣/ ٨٧)، الترجمة رقم (١٥١٤).

(٢) أخرجه البخاري بهذا اللفظ عن أبي هريرة في كتاب الأذان، باب هل يأخذ الإمام إذا شكّ بقول الناس.
انظر: صحيح البخاري مع فتح الباري (٢/ ٢٤٠) برقم (٧١٤).

(٣) هو أبو بكر عبد الله بن أبي قحافة عثمان بن عامر بن كعب التيمي القرشي، ولد في مكة عام ٥١ قبل الهجرة، يلقّب بالصدّيق، وهو أول مَنْ آمن بالرسول ﷺ من الرجال، عُرف بالسيادة في قومه والغنى، وكان عالماً بأنساب القبائل وأخبارها، حرّم على نفسه الخمر فلم يشربها في الجاهلية، بويع بالخلافة يوم وفاة النبي ﷺ عام ١١هـ، حارب مانعي الزكاة، وافتتحت في عهده بلاد الشام، وقسم كبير من العراق، وعُرف بالحلم والرأفة بالعامة. وكانت وفاته في المدينة عام ١٣هـ.
انظر: الطبقات الكبرى (٣/ ١٦٩ ـ ٢١٣)، والاستيعاب (٣/ ٩٦٣ ـ ٩٧٨)، والإصابة (٦/ ١٥٥ ـ ١٦١)، الترجمة رقم (٤٨٠٨)، والجوهر الثمين (٤٧ ـ ٤٩).

(٤) انظر: الفصول في الأصول (٣/ ١١٥).

(٥) انظر: المرجع السابق (٣/ ١١٥)، والعدة (٣/ ٨٨٣)، والوصول إلى الأصول (٢/ ١٩٢، ١٩٣)، وكشف الأسرار (٣/ ٣٦).

(٦) حيث إنّ مقتضى تواتر النقل إما أن يكون دواعي الدين أو العادة أو كليهما، فالأول كنقل أصول الشريعة، والثاني كنقل واقعة في الجامع يوم الجمعة، والثالث كنقل معجزة النبي ﷺ، فإنه أمرٌ عجيبٌ، فتقتضي العادة تواتر النقل، وهو متعلّق بأصلٍ من أصول الدين، فتقتضي دواعي الدين تواتر النقل أيضاً. =

وأما الجمهور فلم يخلطوا بين المسألتين، لكن ربما قيل: إنهم تناقضوا، فيقال: إن هذا التناقض إنما هو في الظاهر فحسب.

ويستدل الحنفية لردّ خبر الواحد فيما عمّت به البلوى بأدلةٍ منها:

الدليل الأول: ويذكره الحنفية كثيراً، ويعتمدون عليه في ردّ خبر الواحد فيما عمّت به البلوى، وحاصل هذا الدليل: أن حكم الحادثة التي عمّت بها البلوى مما تمسّ حاجة عموم المكلفين إلى معرفته، وذلك لما يأتي:

١ ـ أنّهم مكلّفون فيها بالعمل، والتكليف بالعمل مؤثّرٌ في إيجاد تلك الحاجة إلى معرفة حكم الحادثة.

٢ ـ أن ما تعمّ به البلوى من شأنه أن يتكرّر ويكثر وقوعه والتلبّس به في الأوقات المختلفة، وكثرة الملابسة تدعو إلى البحث والتنقيب عن حكم الحادثة.

٣ ـ أنّ التكليف بالعمل بحكم الحادثة التي عمّت بها البلوى يشمل جميع المكلّفين أو أكثرهم، وهذا يجعل الحاجة إلى معرفة حكم الحادثة التي عمّت بها البلوى حاجة عامةً غير محصورة بواحدٍ دون آخر، ويؤكّد مسيس الحاجة.

= انظر: بذل النظر (٣٧٤)، وشرح تنقيح الفصول (٣٥٥، ٣٥٦).

فإن ما يشترك في الإحساس به خلقٌ كثيرٌ، تقتضي دواعي العادة نقله تواتراً، ويطلب فيه القطع، فيتعيّن التواتر طريقاً؛ لتحصيل ذلك القطع، وهذا باتّفاق جمهور المسلمين. وأما ما تعمّ به البلوى إذا كان متعلّقاً بالعمل، لا بالاعتقاد، فالخلاف حاصلٌ في قضاء العادة بنقله تواتراً، فهل يلحق بما يشترك في الإحساس به خلقٌ كثيرٌ؛ لشمول وقوعه، فلا يقبل فيه إلا التواتر؟، أو يقبل فيه خبر الواحد؛ إذ لا يطلب في إثبات حكمه القطع، بل يكفي في ذلك الظنّ؟

وسيأتي لذلك مزيد إيضاح في بيان منشأ الخلاف بين الجمهور والحنفية في هذه المسألة.

انظر: المستصفى (١/ ١٤٢ ـ ١٤٤)، و(١/ ١٧١)، ومختصر ابن الحاجب مع شرحه بيان المختصر (١/ ٦٦٣، ٦٦٨).

ثم إن هذه الحاجة إلى معرفة حكم الحادثة تقتضي أمرين:

أولهما: أن يكثر السؤال والاستفسار عن حكم الحادثة التي عمّت بها البلوى، وما كثر السؤال عنه كثر الجواب عنه.

ثانيهما: أن يهتمّ صاحب الشرع ببيان حكم الحادثة التي عمّت بها البلوى، بل بإشاعته وإلقائه على عددٍ يحصل به الشهرة أو التواتر مبالغةً في إشاعته، حتى لا تفسد على الناس عباداتهم من حيث لا يشعرون، وأيضاً يأمر الناس بنقل ذلك الحكم إلى من بعدهم.

فتوافرت الدواعي إذاً على نقل حكم الحادثة التي عمّت بها البلوى، بل كثرة النقل واستفاضته، أو تواتره، واقتضت العادة ذلك، ولذلك تواتر نقل أحكام البيع والنكاح والطلاق والعتق، فلما لم يشتهر نقل حكم الحادثة التي عمّت بها البلوى، أو يتواتر في الصدر الأول مع كثرة اهتمامهم بأمر الدين، وانفرد بنقل حكم تلك الحادثة آحاد، دلّ ذلك على كذبه، أو غفلته وسهوه، أو نسخ ما رواه[1].

وأمّا مَنْ قيّد الرد بخبر الواحد فيما عمّت به البلوى الذي يدل على الوجوب دون ما دلّ على السنيّة أو الإباحة فقد ذكر بعضهم وجه الفرق في ذلك، وهو أنه لا يجب على النبي ﷺ بيان كل شيء مباح، ولا يلزمه توقيف الناس على حكم كل مباح، بل يجوز له تركهم؛ ردًّا على ما كان عليه الحال من الإباحة قبل ورود الشرع، كما لا يلزمه بيان منازل المندوبات ومراتبها، ولا بيان أحكامها، ولا توقيف الجميع على الأفضل، وإن كان أصل الفعل مستفيضاً في الكافة، ولا يمنع أن يكون فعله للبعض تارةً، وفعل غيرها تارةً أخرى؛ للدلالة على التخيير في ذلك، ولبيان جواز الجميع، وإن كان بعضها أفضل من بعض، ولذلك فما كان هذا حاله، فإنه

---

(١) انظر: الغنية في الأصول (١٣٣)، وأصول السرخسي (١/ ٣٦٨)، وبذل النظر (٤٧٤، ٤٧٥)، وكشف الأسرار (٣/ ٣٦)، والتحرير (٣٥٠)، والتقرير والتحبير (٢/ ٢٩٦)، وتيسير التحرير (٣/ ١١٢، ١١٣)، وفواتح الرحموت بشرح مسلّم الثبوت (٢/ ١٢٩) بهامش المستصفى.

يجوز أن يَرِدَ عن طريق خبر الآحاد، ويجوز توقيف بعض الناس عليه دون جميعهم؛ لوجود سببه في حقّهم، إما لسؤالٍ يرد عنه، أو لسببٍ يوجب ذكره، فيعرفه بعض الناس وينقلونه دون كافتهم[1].

ويناقش دليل الحنفية هذا بما يأتي:

أما قولهم: إن الحاجة إلى معرفة الحكم تقتضي أن يهتمّ صاحب الشرع ببيان حكم الحادثة التي عمّت بها البلوى بياناً شائعاً. . .، فيجاب عنه بما يأتي:

١ ـ عدم التسليم بأن النبي ﷺ مُكلَّفٌ بإشاعة حكم الحادثة التي عمّت بها البلوى على عدد التواتر، وإنما هو مُكَلَّفٌ بالتبليغ فحسب، والتبليغ يتحقّق بالتبليغ لواحدٍ ولأكثر، فمن بلغه خبر الحادثة لزمه العمل بحكمها، ومن لم يبلغه الخبر يكون مأموراً بالاجتهاد وطلب ذلك الحكم من جهة الخبر؛ إذ إنه يجوز أن يُتعبد في ذلك بالظن، ورجوع العامة إلى اجتهاد أهل العلم، ولا فرق في ذلك بين ما تعمّ به البلوى وما لا تعمّ به[2].

٢ ـ وعلى التسليم بأن النبي ﷺ مكلّف بإشاعة حكم الحادثة التي عمّت بها البلوى، لكن لا يسلّم أن نقل الحكم يكون على حسب البيان، وذلك لوجود بعض الاحتمالات والعوارض، ومنها:

ـ أنه يجوز أن يكون النبي ﷺ قد بيّن ذلك بياناً شائعاً، إلا أن الصحابة رضي الله عنهم لم ينقلوه نقلاً مستفيضاً؛ إذ إن الصحابة كانت دواعيهم مختلفة، وكان بعضهم لا يرى الرواية، وكان يؤثر الاشتغال بالجهاد على الرواية[3].

---

(١) انظر: الفصول في الأصول (٣/ ١٢٢، ١٢٣).

(٢) انظر: العدة (٣/ ٨٨١)، والمستصفى (١/ ١٧٢)، وروضة الناظر (٢/ ٤٣٣)، وشرح مختصر الروضة (٢/ ٢٣٥).

(٣) انظر: العدة (٣/ ٨٨١ ـ ٨٨٣).

ـ أنه يجوز أن يعلم الصحابة رضي الله عنهم أن مناط تعبدهم الظنّ، فيكتفون من النقل بما يحصّل الظنّ، وهو الآحاد[1].

ـ أنه إنما يجب على الصحابة رضي الله عنهم النقل إذا وجب عليهم العمل بالحديث، ولا يجب عليهم العمل بالحديث إلا عند بلوغه لهم، فمن لم يبلغه حديث الآحاد لم يجب عليه العمل به، وإذا لم يجب عليه العمل لم يجب عليه نقله[2].

٣ ـ ويمكن أن يجاب عن ذلك بالمعارضة، وهي أن النبي ﷺ لم يبين بياناً شائعاً في غالب الأحكام التي لا تعمّ بها البلوى مع تعيّن ذلك عليه، فكان نقلها بطريق الآحاد، أو أنه بيّن ولم ينقله السامعون، فجميع ما تذكرونه جواباً في نقل ما لا تعمّ به البلوى، نذكره نحن جواباً في نقل ما تعمّ به البلوى[3].

وأما قولهم: إن عدم إشاعة خبر حكم الحادثة التي عمّت بها البلوى، يوجب فساد العبادة على الناس من حيث لا يشعرون، فغير مسلّم، فإن الأحكام إنما تثبت في حقّ الخلق ببلوغها لهم، وعلمهم بها، فإذا لم تبلغهم الأحكام، ولم يعلموا بها فإنهم لا يؤاخذون بترك العمل بها[4].

وقد أجاب الحنفية عن بعض ما تقدّم بما يأتي:

ـ أجابوا عن الاحتمال الأول الوارد في المناقشة الثانية بأنه لا يُظنّ أن الصحابة رضي الله عنهم تغافلوا عن نقل حكم الشرع، وقد عُرف عنهم الحرص والجدّ في التبليغ، ولو صحّ هذا الاحتمال لترتّب عليه مفاسد عظيمة؛ إذ ربّما يأتي من يقول: إنهم تغافلوا عن نقل سُوَرٍ من القرآن، أو أصلٍ من أصول

---

(١) انظر: شرح مختصر الروضة (٢/ ٢٣٦).

(٢) انظر: المعتمد (٢/ ١٦٩)، وقواطع الأدلة (١/ ٣٥٧)، والمحصول (٤/ ٤٤٢، ٤٤٣)، والتحصيل (٢/ ٤٣).

(٣) انظر: بذل النظر (٤٧٥).

(٤) انظر: منتهى الوصول والأمل (٨٦)، والإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٢/ ١٢٦).

الدين، فلما لم يصحّ هذا الاحتمال، صحّ ما قلناه من أنه يفترض أن يكون النقل بحسب البيان[1].

ـ وأجابوا عن الاحتمال الثالث الوارد في المناقشة الثانية، بأن وجوب العمل بالحديث داعٍ إلى نقله، كما أن بسط الشريعة ونشر الأحكام داعٍ إلى نقله أيضاً، وخاصّةً في حال عموم البلوى؛ إذ إن كلّ أحدٍ يحتاجَ إلى معرفة الحكم، وذلك يفيد في الخروج من عهدة الحادثة عند وقوعها، ولذلك ينبعث الجميع إلى نقل الحديث؛ ليتمكّن من احتاج إلى ذلك من معرفة الحكم، ولأجل هذا تواتر نقل أصول الشريعة، كالصلاة والزكاة والصوم والحجّ، فإذا لم يتواتر نقل الحديث في الحادثة التي عمّت بها البلوى، مع توافر هذه الدواعي على نقله، دلّ هذا على عدم ثبوته[2].

ـ وأجابوا عما ورد في المناقشة الثالثة بالفرق بين ما لا تعمّ به البلوى، وما تعمّ به البلوى، فأما ما لا تعمّ به البلوى فلا يمتنع أن يكون النبي ﷺ قد بيّن حكم الحادثة لمن علم اختصاصه بالاحتياج إلى معرفته، وبناءً عليه لا يكون ذلك كتماناً، ولا تقصيراً في البيان، ثم إنه لا يمتنع أن يكون النبي ﷺ قد بيّن بياناً شائعاً إلا أن الصحابة ﵃ لم ينقلوه بحسب البيان، وإنما اقتصروا في النقل على ما تدعوا إليه الحاجة.

وأما ما تعمّ به البلوى فإنه يبعد أن لا يكون النقل فيه مستفيضاً إنْ كان فيه بيان من النبي ﷺ لحكم الحادثة التي عمّت بها البلوى، فقد توافرت الدواعي على النقل، بل على تواتره كما سبق بيانه[3].

وأما قول الحنفية: إن الدواعي توافرت على نقل حكم الحادثة التي عمّت بها البلوى، وأن العادة تقضي بتواتره، واشتهار ذلك الحكم، فيناقش بما يأتي:

---

(١) انظر: بذل النظر (٤٧٤، ٤٧٥).

(٢) انظر: المرجع السابق (٤٧٥).

(٣) انظر: بذل النظر (٤٧٥).

١ - لا يسلّم أن الدواعي توافرت على نقل حكم الحادثة التي عمّت بها البلوى، ولا يسلّم أن العادة تقضي بتواتره، ولا أنه يلزم من عموم البلوى اشتهار حكم الحادثة، وذلك لأمرين:

أولهما: أن الله تعالى لم يكلّف الرسول ﷺ بإشاعة جميع الأحكام، بل كلّفه بإشاعة بعضها، وجوّز له ردّ الخلق إلى خبر الواحد في بعضها الآخر، فيجوز أن يكتفى في ثبوت حكم الحادثة التي عمّت بها البلوى بخبر الواحد، وإن كان يفيد الظنّ، ونظير ذلك أن الله تعالى جوّز للنبي ﷺ ردّ الخلق إلى القياس في قاعدة الربا، مع أنه يسهل عليه مثلاً أن يقول: لا تبيعوا المطعوم بالمطعوم، أو المكيل بالمكيل، وذلك لأجل أن يستغنى عن الاستنباط من الأصناف الستة[١].

وثانيهما: أن حكم الحادثة التي عمّت بها البلوى، والمنقول بطريق الآحاد، لم يُنقل هو ولا نقيضُه بطريق التواتر، مع أنه يُقْطَعُ بوقوع أحدهما، وذلك دليل على أن ما نُقِلَ بطريق الآحاد من قبيل ما لا يجب نقله بطريق التواتر في العادة[٢].

٢ - وإن سلّمنا بتوافر الدواعي على نقل حكم الحادثة التي عمّت بها البلوى، فإن تواتر النقل إنما يكون في حال تعين التواتر طريقاً لثبوت حكم تلك الحادثة، إلا أن حكم الحادثة التي عمّت بها البلوى يثبت بالقياس اتفاقاً[٣]، والقياس ظنّي، فيقبل في ثبوت حكم الحادثة التي عمت بها البلوى خبر الواحد؛ إذ هو ظنّي كالقياس[٤].

---

(١) انظر: المستصفى (١/ ١٧٢)، وروضة الناظر (٢/ ٤٣٣)، وشرح مختصر الروضة (٢/ ٢٣٥، ٢٣٦)، وبيان المختصر (١/ ٧٤٨).

(٢) انظر: البرهان (١/ ٤٢٧)، والهامش رقم (٣) من المرجع نفسه.

(٣) لعلّ المراد الاتفاق بين الحنفية والجمهور في ذلك؛ لأن أصل القياس مختلف فيه.
انظر: الاعتراضات الواردة على الاستدلال بالدليل من السنة والجواب عنها، رسالة ماجستير، إعداد عبد العزيز بن عبد الرحمٰن المشعل (١/ ٢٠٧)، الهامش رقم (٢).

(٤) انظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٢/ ١٢٦، ١٢٧).

وما ذكروه من تواتر مثل أمور البيع والنكاح والطلاق والعتاق فإن ذلك إما أن يكون قد وقع بطريق الاتّفاق، وإما أن الرسول ﷺ قد كُلِّف بإشاعة أحكامها، ولم يكن ذلك التواتر لأجل أن عموم البلوى قد اقتضاه[1].

وقد أجاب الحنفية عن الأمر الأول في المناقشة الأولى بالتسليم بمضمونه، إلا أن الأصل في حكم الحادثة التي عمّت بها البلوى أن يشتهر؛ لما سبق ذكره في الدليل، ولكن قد لا يشتهر ذلك الحكم؛ لوجود عارضٍ من اعتماد بعض الرواة على غيره فيترك النقل، أو لموت عامة الرواة في حربٍ أو وباءٍ، أو نحو ذلك، ومع ذلك فإن العوارض لا تعتبر في مقابلة الأصل من غير دليل، فلا يقدح هذا فيما ذكرناه في دليلنا[2].

ثم إن الجمهور لم يذكروا دليلاً أو برهاناً على أن حكم ما تعمّ به البلوى مما كُلِّف فيه الرسول ﷺ بردّ الخلق إلى خبر الواحد.

ويمكن أن يُجاب عن الأمر الثاني في المناقشة نفسها بأن يقال: إن عدم نقل حكم الحادثة التي عمّت بها البلوى بطريق التواتر، ومِنْ ثَمَّ نقلها بطريق الآحاد يدلّ على وهم الناقل أو سهوه، أو غير ذلك مما يقتضي ردّ خبر الواحد، وأما عدم نقل نقيض الحكم بطريق التواتر، فللاكتفاء في نقيضه بالإباحة، أو البراءة الأصلية.

ويمكن الاستدلال للحنفية بالإضافة إلى الدليل الأول بأدلةٍ منها:

الدليل الثاني: قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾[3]، ووجه الاستدلال من الآية: أن خبر الواحد يفيد الظن، فينبغي اطّراحه، وعدم العمل به، إلا أننا خالفنا ذلك في العمل بخبر الواحد فيما لا تعمّ به البلوى لدليلٍ خاصٍ في ذلك، فتبقى دلالة الآية على ما عدا ذلك، ومنه خبر الواحد فيما تعمّ به البلوى[4].

---

(١) انظر: المستصفى (١/١٧٢)، وبيان المختصر (١/٧٤٨).

(٢) انظر: كشف الأسرار (٣/٣٦، ٣٧).

(٣) من الآية رقم (٢٨)، من سورة النجم.

(٤) انظر: شرح تنقيح الفصول (٣٧٢).

ويناقش ذلك الاستدلال بأنه معارَض بقوله تعالى: ﴿إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓاْ﴾[1]، ووجه الاستدلال: أن مفهوم المخالفة يدلّ على لزوم العمل بخبر الواحد عند عدم المفسِّق، سواءٌ أكان فيما تعمّ به البلوى، أمْ لا[2].

الدليل الثالث: أن الصحابة رضي الله عنهم أجمعوا على عدم قبول خبر الواحد فيما تعمّ به البلوى، ومن ذلك أن أبا بكر رضي الله عنه ردّ خبر المغيرة بن شعبة[3] رضي الله عنه في ميراث الجدة[4]، ولم ينكر عليه أحدٌ من الصحابة، فكان

---

(١) من الآية رقم (٦)، من سورة الحجرات.

(٢) انظر: شرح تنقيح الفصول (٣٧٣).

(٣) هو أبو عبد الله، أو أبو عيسى، أو أبو محمد المغيرة بن شعبة بن أبي عامر بن مسعود الثقفي، ولد في الطائف عام ٢٠ قبل الهجرة، وأسلم عام ٥هـ، وشهد الحديبية وغيرها، وكان أحد دهاة العرب، يقال له مغيرة الرأي، ولاه عمر على البصرة، ففتح عدة بلاد، ثم ولاه الكوفة، وأقره عثمان عليها، ثم عزله. اعتزل الفتنة بين علي ومعاوية رضي الله عنهما، ثم ولاه معاوية الكوفة، ولم يزل فيها حتى مات عام ٥٠هـ، وقيل: عام ٥٢هـ.
انظر: الطبقات الكبرى (٤/ ٢٨٤ ـ ٢٨٦)، وتاريخ الأمم والملوك (٤/ ١٧٩)، والاستيعاب (٤/ ١٤٤٥ ـ ١٤٤٧) ، وأسد الغابة (٤/ ٤٠٦، ٤٠٧)، والإصابة (٩/ ٢٦٩ ـ ٢٧١)، الترجمة رقم (٨١٧٤).

(٤) أخرجه مالك عن قبيصة بن ذؤيب في كتاب الفرائض، باب ميراث الجدة.
انظر: الموطأ (٣٤٦) برقم (١٠٨٧).
وأخرجه أبو داود عنه في كتاب الفرائض، بابٌ في الجدة.
انظر: سنن أبي داود مع شرحه عون المعبود (٨/ ٧٢) برقم (٢٨٩١).
وأخرجه ابن ماجة عنه في كتاب الفرائض، باب ما جاء في ميراث الجدة.
انظر: سنن ابن ماجة (٢/ ٩٠٩، ٩١٠) برقم (٣٧٣٤).
أخرجه الترمذي عنه في أبواب الفرائض، باب: ما جاء في ميراث الجدة.
انظر: جامع الترمذي مع شرحه تحفة الأحوذي (٦/ ٢٣٢، ٢٣٣) برقم (٢١٨٢)، و(٢١٨٣).
وقال: «هذا حديث حسن صحيح». (٦/ ٢٣٣).
وأخرجه الحاكم عنه ـ أيضاً ـ في كتاب الفرائض، باب قضاء أبي بكر في الجدة.
انظر: المستدرك على الصحيحين (٤/ ٣٣٨). وقال: «هذا حديث صحيح على شرط الشيخين، ولم يخرجاه». (٤/ ٣٣٩).
وقال ابن حجر: «وإسناده صحيح؛ لثقة رجاله، إلا أن صورته مرسل، فإن قبيصة لا يصح له سماع من الصدّيق، ولا يمكن شهوده للقصة». التلخيص الحبير (٣/ ٩٥).

إجماعاً، وكذلك ردّ عمر ﷺ خبر أبي موسى الأشعري[1] ﷺ في الاستئذان[2]، ولم يُنكر عليه أحدٌ من الصحابة، فكان إجماعاً منهم على عدم قبول خبر الواحد فيما عمّت به البلوى[3].

ويناقش بأن ذلك الذي قلتم إنما يصحّ لو لم يقبلوا في تلك الحوادث إلا خبراً متواتراً، ولكنهم عندما لم يقبلوا خبر الواحد قبلوا خبر الاثنين، فلم يزل الخبر آحادياً، فلا يصحّ ذلك الاستدلال على ما قلتم[4].

الدليل الرابع: استدلال بالإلزام، فقالوا: إنكم قلتم: إن قول الرافضة بالنص على إمامة علي ﷺ بعد رسول الله ﷺ قولٌ باطلٌ؛ لأن هذا القول لو كان صحيحاً لنقل نقلاً مستفيضاً؛ إذ إن هذا الأمر من شأنه الاشتهار فلا يُتَفَرَّدُ في نقله، فكذلك يلزمكم القول هنا فيما تعمّ به البلوى؛ إذ من شأنه الاشتهار، فلو وقع لاشتهر نقله واستفاض، ولم ينفرد آحادٌ بنقل حكمه[5].

ويناقش بأن هناك فرقاً بين الأمرين، فأما إمامة علي ﷺ فإنهم يقولون لا بدّ أن يعتقدها كل مسلم قطعاً ويقيناً، كما يعتقدها في رسالة الرسول ﷺ، وما يُعلم من الدين بالضرورة، كوجوب الصلوات الخمس

---

(١) هو أبو موسى عبد الله بن قيس بن سليم بن حضار بن حرب، من بني الأشعر من قحطان، ولد في زبيد باليمن عام ٢١ قبل الهجرة، وقدم مكة حين ظهر الإسلام فأسلم، هاجر إلى الحبشة، ثم استعمله الرسول ﷺ على زبيد وعدن، وكان أحسن الصحابة صوتاً في التلاوة، ولاه عمر على البصرة، فافتتح أصبهان والأهواز، ثم ولاه عثمان على الكوفة، وكان أحد الحكَمَين اللذين رضي بهما علي ومعاوية ﷺ بعد حرب صفين، وكانت وفاته في الكوفة، وقيل: في مكة عام ٤٢هـ، وقيل: عام ٤٤هـ.
انظر: الطبقات الكبرى (٤/ ١٠٥ ـ ١١٦)، والاستيعاب (٤/ ١٧٦٢ ـ ١٧٦٤)، والإصابة (٦/ ١٩٤ ـ ١٩٦)، الترجمة رقم (٤٨٨٩).

(٢) أخرجه مسلم عن أبي سعيد الخدري، وأبي موسى الأشعري في كتاب الأدب، باب الاستئذان.
انظر: صحيح مسلم بشرح النووي (١٤/ ٣٧٨ ـ ٣٨٢) برقم (٢١٥٣)، و(٢١٥٤).

(٣) انظر: المحصول (٤/ ٤٤٢)، والتحصيل (٢/ ١٤٣).

(٤) انظر: المرجعين السابقين.

(٥) انظر: العدة (٣/ ٨٨٣، ٨٨٤)، وشرح اللمع (٢/ ٦٠٧، ٦٠٨)، وكشف الأسرار (٣/ ٣٦).

والزكاة ونحو ذلك، ومثل هذا الأمر لا ينقل بطريق الآحاد، بل لا بدّ من استفاضة نقله، كما في نقل وجوب الصلوات الخمس وما جرى مجراها، فلما لم يحصل ذلك النقل دلّ على بطلانه، وهذا بخلاف ما تعمّ به البلوى، فإن معرفة حكمه من مسائل الاجتهاد، فيكفي في ذلك الظنّ دون القطع واليقين، وحينئذٍ يجوز أن ينفرد البعض بعلمه، ويكون فرض الباقين التقليد[1].

الدليل الخامس: أن قبول خبر الواحد فيما تعمّ به البلوى قد يفضي إلى مفاسد تدعو إلى عدم قبوله، ومن تلك المفاسد:

١ ـ أن يُتوقف في قبول الأحكام الواردة في القرآن الكريم؛ لاحتمال أن يكون قد وقع فيها النسخ، ولم ينقل ذلك النسخ[2].

٢ ـ أن يؤدي إلى بطلان صلاة أكثر المكلّفين، فإنهم لم يعلموا بذلك الخبر، ولم يعملوا به، خاصة إذا كان ذلك الخبر وارداً في واجبات الصلاة وفرائضها[3].

ويناقش بأن هذه المفاسد متوهمة، وذلك لما يأتي:

١ ـ أن ثبوت أحكام القرآن جاءت بطريق متواتر، والنسخ رفع حكم وإسقاطه، وإذا ثبتت أحكام القرآن بطريق التواتر، فلا يجوز نقل إسقاطها بطريق الآحاد، وهذا بخلاف إثبات حكم ما تعمّ به البلوى، فإنه حكمٌ مبتدأ، فيجوز حينئذٍ إثباته بطريق التواتر، أو بطريق الآحاد[4].

٢ ـ وأما ما قيل في المفسدة الثانية، فقد سبق بيان الجواب عنها، وأن الأحكام إنما تثبت في حق المكلّف بعد أن يعلم بها، فإذا لم يعلم

(١) انظر: العدة (٣/ ٨٨٢)، وشرح اللمع (٢/ ٦٠٩).
(٢) انظر: العدة (٣/ ٨٨٤).
(٣) انظر: كشف الأسرار (٣/ ٣٦)، وفواتح الرحموت بشرح مسلّم الثبوت (٢/ ١٢٩) بهامش المستصفى.
(٤) انظر: العدة (٣/ ٨٨٤).

بالحكم، فإنه لا يؤاخذ بترك العمل به، فإذا علم به من أيّ طريق، وجب عليه العمل حينئذ[1].

وقد استدل الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة على قبول خبر الواحد فيما عمّت به البلوى بأدلةٍ كثيرةٍ منها ما هو عامٌ في قبول أخبار الآحاد عامةً، ومنها ما هو خاصٌ في محلّ النزاع، ونظراً لكون هذا المبحث قد عقد في بيان الصلة بين عموم البلوى، وخبر الواحد، فسأقتصر هنا على عرض الأدلة التي تخصّ تجلية هذه الصلة، ومن تلك الأدلة:

الدليل الأول: عمل الصحابة بخبر الواحد فيما عمّت به البلوى عملاً شائعاً في وقائع كثيرة، يحصل به إجماعهم على العمل به[2]، ومن تلك الوقائع:

- قبولهم خبر الواحد في أن الحجامة مما ينقض الطهارة، فيلزم الوضوء منها[3]، والحجامة من الأمور التي تعمّ بها البلوى[4].

- قبولهم خبر عائشة رضي الله عنها في وجوب الغُسْل من التقاء الختانين بغير إنزال[5]، وهذا أمرٌ تعمّ به البلوى[6].

---

(١) انظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٢/ ١٢٦).

(٢) انظر: المعتمد (٢/ ١٦٨)، وقواطع الأدلة (١/ ٣٥٦)، وشرح مختصر الروضة (٢/ ٢٣٤)، وإرشاد الفحول (١٠٥).

(٣) أخرجه الدارقطني عن تميم الداري بلفظ: (الوضوء من كل دم سائل)، في كتاب الطهارة، باب الوضوء من الخارج من البدن، كالرعاف والقيء والحجّامة ونحوه.
انظر: سنن الدارقطني (١/ ١٥٧): وقال: «عمر بن عبد العزيز لم يسمع من تميم الداري، ولا رآه، ويزيد بن خالد ويزيد بن محمد مجهولان». (١/ ١٥٧).
وأخرجه عن أبي هريرة بلفظ: (ليس في القطرة والقطرتين من الدم وضوء، حتى يكون دماً سائلاً) في الكتاب والباب السابقين.
انظر: سنن الدارقطني (١/ ١٥٧)، وقال: «محمد بن الفضل بن عطية ضعيف، وسفيان بن زياد وحجاج بن نصير ضعيفان». (١/ ١٥٧).

(٤) انظر: بيان المختصر (١/ ٧٤٨).

(٥) أخرجه مسلم عن أبي موسى الأشعري في كتاب الحيض، باب نسخ الماء من الماء، ووجوب الغسل بالتقاء الختانين.
انظر: صحيح مسلم بشرح النووي (٤/ ٢٨٠، ٢٨١) برقم (٣٤٩).

(٦) انظر: العدة (٣/ ٨٨٠)، وشرح اللمع (٢/ ٦٠٦)، وشرح تنقيح الفصول (٣٧٢).

- وقبل زيد بن ثابت رضي الله عنه خبر المرأة الأنصارية التي أخبرته أن النبي ﷺ رخّص لها في أن تترك طواف الوداع؛ إذ كانت حائضاً[1]، وهذا أمر تعمّ به البلوى أيضاً[2].

- وقبل عمر رضي الله عنه خبر عبد الرحمٰن بن عوف[3] رضي الله عنه في أخذ الجزية من المجوس[4]، وهو مما تعمّ به البلوى[5].

- وقبل عبد الله بن عبّاس رضي الله عنهما خبر أبي سعيد الخدري[6] رضي الله عنه في تحريم ربا الفضل[7]، وهو أمرٌ تعمّ به البلوى[8].

---

(١) أخرجه مسلم عن طاوس في كتاب الحج، باب وجوب طواف الوداع وسقوطه عن الحائض.
انظر: صحيح مسلم بشرح النووي (٩/ ٨٦، ٨٧) برقم (١٣٢٨/ ٣٨١).

(٢) انظر: الإحكام في الأصول الأحكام لابن حزم (١/ ١٥٤، ١٥٧)، وشرح الكوكب المنير (٢/ ٣٧٥).

(٣) هو أبو محمد عبد الرحمٰن بن عوف بن عبد عوف بن عبد الحارث الزهري القرشي، صحابي جليل، ولد عام ٤٤ قبل الهجرة، أحد السابقين إلى الإسلام، شهد بدراً وأحداً والمشاهد كلها، كان من الأجواد الشجعان العقلاء، اجتمعت له ثروة كبيرة؛ لاحترافه التجارة، فكان ينفق منها في سبيل الله، وهو أحد العشرة المبشرين بالجنة، وأحد الستة من أصحاب الشورى، الذين جعل عمر الخلافة فيهم. وكانت وفاته في المدينة عام ٣٢هـ.
انظر: الطبقات الكبرى (٣/ ١٢٤ ـ ١٣٥)، والاستيعاب (٢/ ٨٤٤ ـ ٨٥٠)، وأسد الغابة (٣/ ٣١٣ ـ ٣١٧)، والإصابة (٦/ ٣١١ ـ ٣١٣)، الترجمة رقم (٥١٧١).

(٤) أخرجه البخاري عن عمرو بن دينار في كتاب الجزية والموادعة، باب الجزية والموادعة مع أهل الذمة والحرب.
انظر: صحيح البخاري مع فتح الباري (٦/ ٢٩٧) برقم (٣١٥٦)، و(٣١٥٧).

(٥) انظر: قواطع الأدلة (١/ ٣٥٦).

(٦) هو أبو سعيد سعد بن مالك بن سنان الخدري الأنصاري الخزرجي، صحابي جليل، كان ملازماً للنبي ﷺ، غزا اثنتي عشرة غزوة، وكانت وفاته في المدينة عام ٧٤هـ.
انظر: الاستيعاب (٤/ ١٦٧١ ـ ١٦٧٢)، والإصابة (٤/ ١٦٥ ـ ١٦٧)، الترجمة رقم (٣١٨٩).

(٧) أخرجه مسلم عن أبي نضرة في كتاب المساقاة، باب بيع الطعام مثلًا بمثل.
انظر: صحيح مسلم بشرح النووي (١١/ ٢٧، ٢٨) برقم (١٥٩٤/ ١٠٠).

(٨) انظر: الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم (١/ ١٥٦)، وشرح الكوكب المنير (٢/ ٣٧٣).

- وقبل عبد الله بن عمر[1] رضي الله عنهما وغيره من الصحابة خبر رافع بن خديج[2] رضي الله عنه في النهي عن المخابرة[3]، وهي مما تعمّ به البلوى[4].

- وقبل عثمان[5] رضي الله عنه خبر فُرَيْعة بنت مالك[6] في أن عدة المتوفى

---

(١) هو أبو عبد الرحمٰن عبد الله بن عمر بن الخطاب العدوي، صحابي جليل، ولد في مكة عام ١٠ قبل الهجرة، وهاجر إلى المدينة مع أبيه، وشهد فتح مكة، وكان يفتي الناس ستين سنة، عرض عليه نفرٌ مبايعته بالخلافة بعد مقتل عثمان فأبى، وكُفّ بصره في آخر حياته، وكانت وفاته في مكة عام ٧٣هـ.
انظر: الطبقات الكبرى (٤/ ١٤٢ ـ ١٨٨)، والاستيعاب (٣/ ٩٥٠ ـ ٩٥٣)، والإصابة (٦/ ١٦٧ ـ ١٧٣)، الترجمة رقم (٤٨٢٥).

(٢) هو أبو خديج، أو أبو عبد الله رافع بن خديج بن رافع بن عدي بن الحارث بن الأوس الأنصاري، صحابي جليل، ولد عام ١٢ قبل الهجرة، وكان عريف قومه في المدينة، عرض نفسه على النبي ﷺ يوم بدر فردّه لصغر سنه، وشهد أحداً والخندق، وكانت وفاته في المدينة متأثراً من جراحه عام ٧٤هـ، وقيل: عام ٧٣هـ.
انظر: الكامل في التاريخ (٤/ ٣٦٣)، وأسد الغابة (٢/ ١٥١)، والإصابة (٣/ ٢٣٦، ٢٣٧) الترجمة رقم (١٨٠٢).

(٣) أخرجه البخاري عن نافع في كتاب الحرث والمزارعة، باب ما كان أصحاب النبي ﷺ يواسي بعضهم بعضاً في الزراعة والثمر.
انظر: صحيح البخاري مع فتح الباري (٥/ ٢٨) برقم (٢٣٤٣)، و(٢٣٤٤).
وأخرجه مسلم عن عمرو بن دينار ونافع وسالم بن عبد الله بن عمر في كتاب البيوع، باب كراء الأرض.
انظر: صحيح مسلم بشرح النووي (١٠/ ٤٥٩ ـ ٤٦٢) برقم (١٥٤٧/ ١٠٦، ١٠٧، ١٠٩، ١١١، ١١٢).
والمراد بالمخابرة: «المزارعة على نصيبٍ معيّنٍ، كالثلث والربع وغيرهما». النهاية في غريب الحديث والأثر (٢/ ٧).

(٤) انظر: شرح اللمع (٢/ ٦٠٧)، وقواطع الأدلة (١/ ٣٥٦)، وشرح مختصر الروضة (٢/ ٢٣٤).

(٥) هو أبو عبد الله عثمان بن عفان بن أبي العاص بن أمية القرشي، ولد في مكة عام ٤٧ قبل الهجرة، يلقب بذي النورين، من السابقين إلى الإسلام، وهو ثالث الخلفاء الراشدين، وأحد العشرة المبشرين بالجنة، وكان غنياً شريفاً في الجاهلية، كثير الإنفاق في سبيل الله بعد إسلامه، أتمّ جمع القرآن، واتّخذ الشرطة في خلافته، وداراً للقضاء بين الناس، وكان استشهاده رضي الله عنه في بيته في المدينة عام ٣٥هـ.
انظر: الطبقات الكبرى (٣/ ٥٣ ـ ٧٧)، وأسد الغابة (٣/ ٣٧٦ ـ ٣٨٣)، والإصابة (٦/ ٣٩١ ـ ٣٩٣)، الترجمة رقم (٥٤٤٠).

(٦) هي فُرَيْعة بنت مالك بن سنان الخُدْرية، ويقال لها: الفارعة، الأنصارية، صحابية جليلة، =

عنها زوجها تكون في منزل الزوج[1]، وهذا أمرٌ تعمّ به البلوى[2].

- وقبل عمر رضي الله عنه خبر الضحاك بن سفيان[3] في توريث المرأة من دية زوجها[4]،

= وهي أخت أبي سعيد الخدري، شهدت بيعة الرضوان مع رسول الله ﷺ.
انظر: الاستيعاب (٥/ ٥٢٩، ٥٣٠)، وتهذيب الأسماء واللغات (٢/ ٣٥٣، ٣٥٤)، والإصابة (١٣/ ٨٩، ٩٠)، كتاب النساء، الترجمة رقم (٨٦٨).

(١) أخرجه مالك عن زينب بن كعب بن عجرة في كتاب الطلاق، باب مقام المتوفي عنها زوجها في بيتها حتى تحل.
انظر: الموطأ (٤٠٥، ٤٠٦) برقم (١٢٥٠).
وأخرجه أبو داود عنها في كتاب الطلاق، بابٌ في المتوفى عنها تنتقل.
انظر: سنن أبي داود مع شرحها عون المعبود (٦/ ٢٨٩) برقم (٢٢٩٧).
وأخرجه الترمذي عنها في أبواب الطلاق واللعان، باب ما جاء أين تعتد المتوفى عنها زوجها.
انظر: جامع الترمذي مع شرحه تحفة الأحوذي (٤/ ٣٢٨) برقم (١٢١٨)، وقال: «هذا حديث حسن صحيح». (٤/ ٣٢٩).
وأخرجه الحاكم عنها - أيضاً - في كتاب الطلاق، باب عدة المتوفى عنها زوجها في بيت زوجها.
انظر: المستدرك على الصحيحين (٢/ ٢٠٨)، وقال: «هذا حديث صحيح الإسناد من الوجهين جميعاً، ولم يخرجاه». (٢/ ٢٠٨)، ووافقه الذهبي.
انظر: التلخيص بهامش المستدرك (٢/ ٢٠٨).
وقال الحاكم - أيضاً -: «رواه مالك بن أنس في الموطأ عن سعد بن إسحاق بن كعب بن عجرة، قال محمد بن يحيى الذهلي: هذا حديث صحيح محفوظ». المستدرك (٢/ ٢٠٨).

(٢) انظر: الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم (١/ ١٥٦)، وشرح الكوكب المنير (٢/ ٣٧٢).

(٣) هو أبو سعيد الضحاك بن سفيان بن عوف بن كعب العامري الكلابي، صحابي، من الشجعان الأبطال، كان نازلاً بنجد، ولاه الرسول ﷺ على مَنْ أسلم من قومه، ثم كان يقوم على رأس الرسول ﷺ متوشحاً سيفه، واستعمله الرسول ﷺ على سريةٍ إلى بني كلاب، وكان على صدقات قومه، وهو معدود من أهل المدينة، وكان ينزل باديتها. قيل: إنه استشهد في قتال أهل الردة من بني سليم عام ١١هـ.
انظر: أسد الغابة (٣/ ٣٦)، وتهذيب الأسماء واللغات (١/ ٢٤٩، ٢٥٠)، والإصابة (٥/ ١٨٤، ١٨٥)، الترجمة رقم (٤١٦١).

(٤) أخرجه مالك عن الضحاك بن سفيان في كتاب العقول، باب ما جاء في ميراث العقل والتغليظ فيه.
انظر: الموطأ (٦٢٤) برقم (١٥٧٩).
وأخرجه الإمام أحمد في مسنده من حديث الضحاك بن سفيان (٣/ ٤٥٢). =

وهو مما تعم به البلوى[1].

فهذه الوقائع ـ ونحوها كثيرٌ ـ تشهد للقول بحصول الإجماع من الصحابة ﷺ على العمل بخبر الواحد فيما عمّت به البلوى.

الدليل الثاني: إن الحكم في الحادثة التي عمّت بها البلوى يجوز إثباته بالقياس، فيكون إثبات حكم الحادثة التي عمّت بها البلوى بخبر الواحد أولى بالجواز، وبيان وجه الأولوية: أن القياس فرع مستنبطٌ من خبر الواحد باعتبارين:

أولهما: باعتبار أصل ثبوت حجيته.

وثانيهما: باعتبار ثبوت أصل القياس وعلته.

فإذا جاز إثبات حكم الحادثة التي عمّت بها البلوى عن طريق الفرع الذي هو القياس، فيكون إثباته عن طريق الأصل الذي هو خبر الواحد أولى بالجواز[2].

= وأخرجه أبو داود عن سعيد بن المسيب في كتاب الفرائض، بابٌ في المرأة ترث من دية زوجها.
انظر: سنن أبي داود مع شرحها عون المعبود (٨/ ١٠٢، ١٠٣) برقم (٢٩٢٥).
وأخرجه ابن ماجة عنه في كتاب الديات، باب الميراث من الدية.
انظر: سنن ابن ماجة (٢/ ٨٨٣) برقم (٢٦٤٢).
وأخرجه الترمذي عنه ـ أيضاً ـ في أبواب الفرائض، باب ما جاء في ميراث المرأة من دية زوجها.
انظر: جامع الترمذي مع شرحه تحفة الأحوذي (٦/ ٢٤٣) برقم (٢١٩٣).
وقال: «هذا حديث صحيح». (٦/ ٢٤٣)، وليس فيه تصريح برجوع عمر إلى خبر الضحاك.

(١) انظر: الإحكام في الأصول الأحكام لابن حزم (١/ ١٥٤)، وشرح الكوكب المنير (٢/ ٣٧١، ٣٧٢).

(٢) انظر: العدة (٣/ ٨٨١)، وشرح اللمع (٢/ ٦٠٧)، وبيان المختصر (١/ ٧٤٨)، والاعتراضات الواردة على الاستدلال بالدليل من السنة والجواب عنها، رسالة ماجستير، إعداد عبد العزيز بن عبد الرحمٰن المشعل (١/ ٢١٢).

ويُناقش هذا الدليل بالفرق بين القياس وخبر الواحد في إثباتهما حكم الحادثة التي عمّت بها البلوى، فإن إثبات حكم ما تعمّ به البلوى يكفي فيه الظنّ، وهو متحقّقٌ في القياس، فيجوز إثبات حكم ما تعمّ به البلوى بهذا الطريق، دون خبر الواحد إذا ورد فيما تعمّ به البلوى، فإنه لا يرتقي إلى مرتبة الظنّ، وذلك لما سبق بيانه في دليل الحنفية من أن انفراد الراوي بذلك الخبر مع عموم الحاجة إلى معرفة الحكم يوجب اتّهام الراوي، وهذا غير موجودٍ في القياس، فكان القياس أقوى من خبر الواحد فيما تعمّ به البلوى[1].

الدليل الثالث: أن القرآن مقطوعٌ بوجوب العمل به، ويجوز إثبات حكم ما تعمّ به البلوى عن طريق القرآن، وكذلك خبر الواحد ثبت وجوب العمل به بدليل قاطع، وهو إجماع الصحابة، فيجوز كذلك إثبات حكم الحادثة التي تعمّ بها البلوى بطريق خبر الواحد[2].

الدليل الرابع: أن الحجة في العمل بالسنة إذا صحّت عن الرسول ﷺ، وكونها تخفى على بعض الصحابة لا يؤثّر ذلك في الاحتجاج بها عند من بلغته، فإن بعض السنن قد خفيت على بعض الصحابة، مثل خفاء نسخ التطبيق[3] في الركوع على ابن مسعود[4] رضي الله عنه، وهو مما تعظم به البلوى،

(١) انظر: التحرير (٣٥١)، والتقرير والتحبير (٢/ ٢٩٧)، وتيسير التحرير (٣/ ١١٤، ١١٥)، ومسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت (٢/ ١٣١) بهامش المستصفى.

(٢) انظر: العدة (٣/ ٨٨١)، وشرح اللمع (٢/ ٦٠٧).

(٣) المراد بالتطبيق: «أن يجمع بين أصابع يديه، ويجعلهما بين ركبتيه في الركوع والتشهد». النهاية في غريب الحديث والأثر (٣/ ١١٤).

(٤) هو أبو عبد الرحمٰن عبد الله بن مسعود بن غافل بن حبيب الهذلي، صحابي جليل، يلقب بابن أم عبد، من السابقين إلى الإسلام، هاجر الهجرتين، وشهد بدراً والمشاهد كلها، وهو أول من جهر بقراءة القرآن في مكة، كان ملازماً للرسول ﷺ في حلّة وترحاله وغزواته. وبعد وفاة النبي ﷺ ولي بيت مال الكوفة، ثم قدم المدينة في خلافة عثمان رضي الله عنه، وكانت وفاته فيها عام ٣٢هـ.
انظر: الطبقات الكبرى (٣/ ١٥٠ ـ ١٦١)، والاستيعاب (٣/ ٩٨٧ ـ ٩٩٤)، والإصابة (٦/ ٢١٤ ـ ٢١٧)، الترجمة رقم (٤٩٤٥).

ويتكرّر على المسلم أكثر من بضع عشرة مرة في كل يوم وليلةٍ، كما خفي على عمر رضي الله عنه أمر جزية المجوس، مع أن أمرها كان مشتهراً، فقد كان الرسول ﷺ يقبضها عاماً بعد عام، وكذلك فعل أبو بكر رضي الله عنه، وقد ثبت أنه لم يقدم قطّ على رسول الله ﷺ مالٌ أكثر منه، فلم تكن تلك الجزية قليلةً في مقدارها، كما خفي على عمر وابن عمر رضي الله عنهما الوضوء من المذي، وهو مما تعظم به البلوى، وغير ذلك كثيرٌ جدًّا، ولم يؤثِّر خفاء السنة على بعض الصحابة في كونها حجةً يجب العمل بها على كل حال[1].

الدليل الخامس: استدلال بالسبر والتقسيم[2]، وحاصله: أن «من لم يقبل خبر الواحد فيما يعمّ به البلوى، إما أن لا يقبله؛ لأن الشريعة منعت من قبوله، أو لأنه ليس في الشريعة ما يدلّ على قبوله، أو لأنه لو كان صحيحاً لأشاعه النبي ﷺ، وأمر بتواتر نقله؛ ليصل إلى من بَعْدَ بفائدته، فيتمكّن مما كُلِّف من العمل به، ولو كان كذلك لقويت دواعي الدين والعادة إلى إشاعة نقله. وهذه الأقسام كلها باطلة»[3].

فأما القسم الأول فلأنه لو كان في الشريعة نصٌّ يمنع من قبول خبر الواحد فيما عمّت به البلوى لعُرِف، ولم يخف بعد البحث والتقصي والفحص الشديد، فأما ما ذُكر عن الصحابة من وقائع لم يقبلوا فيها خبر

---

(١) انظر: الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم (١/١١٣).

(٢) السبر والتقسيم: هو تعداد الأوصاف المحتمل صلاحيتها للتعليل، ثم تمييز الصالح للتعليل منها، وتعيينه بإبطال ما عداه بالدليل.

والأصل أن يقال: التقسيم والسبر؛ لأن التقسيم يقع أولاً، ثم يأتي السبر في معرض اختبار تلك الأوصاف الحاصلة في التقسيم، وقد عُلِّل تقديم السبر على التقسيم في اللفظ بعللٍ منها:

- أنّ التقسيم يعتبر وسيلةً للاختبار الذي هو السبر، والاختبار هو المقصد، والقاعدة عند العرب تقديم الأهم، فقُدِّم السبر في اللفظ؛ لأنه المقصد الأهمّ.

وقيل: إن السبر - وإن تأخر عن التقسيم - فهو متقدم عليه أيضاً؛ لأنه يسبر المحل أولاً هل فيه أوصافٌ أوْ لا؟ ثم يُقسِّم ثم يسبر ثانياً، فقُدِّم السبر في اللفظ باعتبار السبر الأول.

انظر: شرح تنقيح الفصول (٣٩٨)، وشرح الكوكب المنير (٤/١٤٢، ١٤٣).

(٣) المعتمد (٢/١٦٨، ١٦٩).

الواحد فيما عمّت به البلوى فقد سبق بيان الجواب عن ذلك.

وأما القسم الثاني فلأنه قد ورد من الأدلة النقلية والعقلية ما يدلّ على قبول خبر الواحد فيما تعمّ به البلوى، وقد سبق بيانها في الجملة.

وأما القسم الثالث فقد سبق بيان وجه بطلانه في مناقشة الدليل الأول للحنفية[1].

الدليل السادس: استدلال بالإلزام والمناقضة، وحاصله: أن الحنفية قد ناقضوا مذهبهم هنا، فعملوا في وقائع كثيرة بأخبار آحادٍ واردة في أمورٍ تعمّ بها البلوى، فيلزمهم العمل بخبر الواحد فيما تعمّ به البلوى في سائر الوقائع؛ إذ لا فرق بينها، فجميعها مما تعمّ به البلوى[2]، ومن الوقائع التي عملوا فيها بخبر الواحد، وهي من قبيل ما تعمّ به البلوى:

- أنهم قبلوا الخبر الوارد في وجوب الوضوء من القهقهة في الصلاة[3]،

---

(١) انظر: المرجع السابق (٢/ ١٦٩)، وقواطع الأدلة (١/ ٣٥٧).

(٢) انظر: الاعتراضات الواردة على الاستدلال بالدليل من السنة والجواب عنها، رسالة ماجستير، إعداد عبد العزيز بن عبد الرحمٰن المشعل (١/ ٢١٥).

(٣) أخرجه الدارقطني من حديث أبي المليح عن أسامة عن أبيه في كتاب الطهارة، باب أحاديث القهقهة وعللها.
انظر: سنن الدارقطني (١/ ١٦١، ١٦٢)، وقال: «الحسن بن دينار والحسن بن عمارة ضعيفان، وكلاهما قد أخطأ في هذين الإسنادين، وإنما روى هذا الحديث الحسن البصري عن حفص بن سليمان المنقري عن أبي العالية مرسلاً» (١/ ١٦٢).
وأخرجه ـ أيضاً ـ عن أنس في الكتاب والباب السابقين.
انظر: سنن الدارقطني (١/ ١٦٢، ١٦٣)، وقال: «قال أبو أمية: هذا حديث منكر، قال الشيخ أبو الحسن: لم يروه عن سلام غير عبد الرحمٰن بن عوف بن عمرو بن جبلة، وهو متروك يضع الحديث، ورواه داود المحبر، وهو متروك يضع الحديث، عن أيوب بن خوط، وهو ضعيف أيضاً، عن قتادة، عن أنس» (١/ ١٦٣).
وأخرجه الهيثمي عن أبي موسى الأشعري في كتاب الطهارة، باب الوضوء من الضحك والتبسم في الصلاة.
انظر: مجمع الزوائد (١/ ٢٤٦)، و(٢/ ٨٢).
وورد ـ أيضاً ـ مرسلاً من طريق أبي العالية، ومعبد الجهني، وإبراهيم النخعي، والحسن البصري، وفي كل حديث مقالٌ يقدح في صحته. =

وهذا أمرٌ تعمّ به البلوى[1].

ـ وقبلوا الخبر الوارد في وجوب الوضوء من الحجامة والقيء والرعاف[2]، وهذا مما تعمّ به البلوى[3].

ـ ويمكن أن يكون منه قبولهم الخبر الوارد في وجوب المضمضة والاستنشاق في غُسْل الجنابة[4]، ....

= انظر: سنن الدارقطني (١/ ١٦١ ـ ١٧٥).

وأخرجه البيهقي عن أبي العالية، وعن الحسن، وعن إبراهيم، وعن أبي شهاب الزهري في كتاب الطهارة، باب ترك الوضوء من القهقهة في الصلاة.

انظر: السنن الكبرى (١/ ١٤٦ ـ ١٤٨).

وذكره ابن الجوزي بأسانيد كثيرة مختلفة، وفي كلٍّ منها مقالٌ، في كتاب الطهارة، باب أحاديث فيما تنقض الوضوء.

انظر: العلل المتناهية (١/ ٣٦٨ ـ ٣٧٤).

وقال ابن حجر: «وكذا قال الذهلي: لم يثبت عن النبي ﷺ في الضحك خبر... وروى ابن عدي عن أحمد بن حنبل قال: ليس في الضحك حديث صحيح، وحديث الأعمى الذي وقع في البئر مداره على أبي العالية، وقد اضطرب عليه فيه». التلخيص الحبير (١/ ١٢٤، ١٢٥).

(١) انظر: إحكام الفصول (٢٦٧)، والمحصول (٤/ ٤٤٢)، وروضة الناظر (٢/ ٤٣٣).

(٢) أما الخبر الوارد في الوضوء من الحجامة، فقد سبق تخريجه.

انظر: الهامش رقم (٣) ص(٢١٤) من هذا البحث.

وأما الخبر الوارد في الوضوء من القيء والرعاف، فقد أخرجه الإمام أحمد في مسنده عن أبي الدرداء. (٦/ ٤٤٣، ٤٤٩).

وأخرجه الترمذي عنه في أبواب الطهارة، باب الوضوء من القيء والرعاف.

انظر: جامع الترمذي مع شرحه تحفة الأحوذي (١/ ٢٤١، ٢٤٢) برقم (٨٧). وقال: «وحديث حسين أصحّ شيء في هذا الباب». (١/ ٢٤٥).

وأخرجه ابن ماجه عن عائشة في كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب ما جاء في البناء على الصلاة.

انظر: سنن ابن ماجه (١/ ٣٨٥، ٣٨٦)، برقم (١٢٢١).

وأخرجه الدارقطني عنها، وابن جريج عن أبيه بألفاظٍ فيها اختلاف في كتاب الطهارة، باب الوضوء من الخارج من البدن، كالرعاف والقيء والحجامة ونحوه.

انظر: سنن الدارقطني (١/ ١٥٣ ـ ١٥٥).

(٣) انظر: العدة (٣/ ٨٨٥)، والمحصول (٤/ ٤٤٢)، وشرح تنقيح الفصول (٣٧٢).

(٤) أخرجه البخاري عن ميمونة في كتاب الغُسْل، باب المضمضة والاستنشاق في الجنابة، =

وهذا أمرٌ تعمّ به البلوى[1].

- وقبلوا الخبر الوارد في صحة الوضوء بالنبيذ[2]، وهو مما تعمّ به البلوى[3].

- وقبلوا الخبر الوارد في تثنية الإقامة[4]، وذلك مما تعمّ به البلوى[5].

= وباب من توضأ في الجنابة، ثم غسل سائر جسده، ولم يُعِدْ غسل مواضع الوضوء مرة أخرى، وباب نفض اليدين من الغُسْل عن الجنابة.

انظر: صحيح البخاري مع فتح الباري (١/ ٤٤٢، ٤٥٥، ٤٥٧) برقم (٢٥٩)، (٢٧٤)، و(٢٧٦).

(١) انظر: الفصول في الأصول (٣/ ١١٦)، وأصول السرخسي (١/ ٣٦٩).

(٢) أخرجه الإمام أحمد في مسنده عن ابن مسعود (١/ ٣٩٨، ٤٠٢، ٤٤٩، ٤٥٠، ٤٥٨).
وأخرجه أبو داود عنه في كتاب الطهارة، باب الوضوء بالنبيذ.
انظر سنن أبي داود مع شرحها عون المعبود (١/ ١٠٧، ١٠٨) برقم (٨٤).
وأخرجه ابن ماجه عنه في كتاب الطهارة وسننها، باب الوضوء بالنبيذ.
انظر: سنن ابن ماجه (١/ ١٣٥)، برقم (٣٨٤).
وأخرجه الترمذي عنه ـ أيضاً ـ في أبواب الطهارة، باب الوضوء من النبيذ.
انظر: جامع الترمذي مع شرحه تحفة الأحوذي (١/ ٢٤٥، ٢٤٦)، برقم (٨٨).
وقال: «وإنما رُوِي هذا الحديث عن أبي زيد عن عبد الله ـ يعني ابن مسعود ـ عن النبي ﷺ. وأبو زيدٍ مجهول عند أهل الحديث، لا تعرف له روايةٌ غير هذا الحديث». (١/ ٢٤٦).
وقال ابن أبي حاتم: «سمعت أبا زرعة يقول: حديث أبي فزارة ليس بصحيح، وأبو زيدٍ مجهول، يعني في الوضوء بالنبيذ». علل الحديث (١/ ١٧).

(٣) انظر: إحكام الفصول (٢٦٧).

(٤) المراد بتثنية الإقامة: تثنية الشهادتين، وتثنية الحيعلتين.
والحديث الوارد هنا أخرجه أبو داود عن أبي محذورة وعن معاذ بن جبل في كتاب الصلاة، باب كيف الأذان.
انظر: سنن أبي داود مع شرحها عون المعبود (٢/ ١٢٧، ١٢٨، ١٣٨، ١٣٩) برقم (٤٩٨)، و(٥٠٣).
وأخرجه ابن ماجه عن أبي محذورة في كتاب الأذان والسنة فيها، باب الترجيع في الأذان.
انظر: سنن ابن ماجه (١/ ٢٣٥)، برقم (٧٠٩).
وأخرجه الترمذي عنه في أبواب الصلاة، باب ما جاء في الترجيع في الأذان.
انظر: جامع الترمذي مع شرحه تحفة الأحوذي (١/ ٤٨٩)، وقال: «هذا حديث حسن صحيح». (١/ ٤٨٩).
وأخرجه النسائي عنه في كتاب الأذان، باب كم الأذان من كلمة؟
انظر: سنن النسائي مع شرح السيوطي وحاشية السندي (٢/ ٤).

(٥) انظر: المستصفى (١/ ١٧١، ١٧٢)، وروضة الناظر (٢/ ٤٣٣)، وشرح مختصر الروضة (٢/ ٢٣٤، ٢٣٥).

- وقبلوا الخبر الوارد في وجوب الوتر[1]، وهو أمرٌ تعمّ به البلوى[2].

- وقبلوا الخبر الوارد في المشي خلف الجنازة[3]، وذلك أمرٌ تعمّ به البلوى[4].

- وقبلوا الخبر الوارد في عدم جواز بيع رباع مكة وإجارتها[5]، وهو

---

(1) أخرجه أبو داود عن خارجة بن حذافة في كتاب الصلاة، باب استحباب الوتر.
انظر: سنن أبي داود مع شرحها عون المعبود (٤/٢٠٦) برقم (١٤١٥).
وأخرجه ابن ماجه عنه في كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب ما جاء في الوتر.
انظر: سنن ابن ماجه (١/٣٦٩) برقم (١١٦٨).
وأخرجه الترمذي عنه في أبواب الوتر، باب ما جاء في فضل الوتر.
انظر: جامع الترمذي مع شرحه تحفة الأحوذي (٢/٤٣٨، ٤٣٩) برقم (٤٥١).
وقال: «حديث خارجة بن حذافة حديثٌ غريب، لا نعرفه إلا من حديث يزيد بن أبي حبيب». (٢/٤٤٠).
وأخرجه الحاكم عنه ـ أيضاً ـ في كتاب الوتر.
انظر: المستدرك على الصحيحين (١/٣٠٦).
وقال: «هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه» (١/٣٠٦).
ووافقه الذهبي. انظر: التلخيص بهامش المستدرك (١/٣٠٦).

(2) انظر: العدة (٣/٨٨٥)، والمستصفى (١/١٧١)، وكتاب الجدل (٣٣٨، ٣٣٩)، والمحصول (٤/٤٤٢).

(3) أخرجه أبو داود عن ابن مسعود في كتاب الجنائز، باب الإسراع بالجنازة.
انظر: سنن أبي داود مع شرحها عون المعبود (٨/٣٢٧) برقم (٣١٨٢).
وفي إسناده أبو ماجدة، أو أبو ماجد قال أبو داود: «أبو ماجدة لا يعرف» (٨/٣٢٧).
وأخرجه ابن ماجه عنه في كتاب الجنائز، باب ما جاء في المشي أمام الجنازة.
انظر: سنن ابن ماجه (١/٤٧٦) برقم (١٤٨٤).
وأخرجه الترمذي عنه ـ أيضاً ـ في أبواب الجنائز، باب ما جاء في المشي خلف الجنازة.
انظر: جامع الترمذي مع شرحه تحفة الأحوذي (٤/٧٨) برقم (١٠١٦).
وقال: «هذا حديث لا نعرفه من حديث ابن مسعود إلا من هذا الوجه». (٤/٧٨).
وقال: «وسمعت محمد بن إسماعيل يُضعّف حديث أبي ماجد هذا، وقال محمدٌ: قال الحميدي: قال ابن عيينة: قيل ليحيى: مَن أبو ماجد هذا؟ فقال: طائر طار فحدّثنا... وأبو ماجد رجل مجهول». (٤/٧٩).

(4) انظر: العدة (٣/٨٨٥)، وكتاب الجدل (٣٣٨، ٣٣٩).

(5) أخرجه الحاكم عن عبد الله بن عمرو ﷺ في كتاب البيوع، باب مكة مناخٌ لا تباع رباعها، ولا تواجر بيوتها.
=

أمرٌ تعمّ به البلوى[1]، ونحو ذلك من الوقائع.

ويناقش هذا الدليل بأن هذه الوقائع خارج محل النزاع - من وجهة نظر الحنفية - وبيان ذلك فيما يأتي:

١ - أنّ من هذه الوقائع ما لا تعمّ به البلوى، بل هو يقع نادراً غاية الندرة، ومن ذلك القهقهة في الصلاة، والحجامة، والقيء، والرعاف[2].

٢ - أنّ من هذه الوقائع ما قد اشتهر فعله، وكانت الأخبار التي أثبتت أحكامها قد بلغت درجة الشهرة، أو التواتر، فلم تثبت أحكام الوقائع التي عمّت بها البلوى إلا بخبر مشهورٍ، أو متواترٍ، وإذا وصل الخبر درجة الشهرة جاز إثبات حكم ما تعمّ به البلوى به، ومن ذلك نَقْل وجوب المضمضة والاستنشاق في غُسْل الجنابة، ونَقْل وجوب الوتر، فإن أصل الفعل قد نُقِل على سبيل التواتر، أما الوجوب فهو شيء آخر، وهو مما يجوز أن يُوقف على حكمه بعض الخواص؛ لينقلوه إلى غيرهم، ولذلك وقع الخلاف في الوجوب[3].

٣ - أنّ من هذه الوقائع ما هو واردٌ في أمرٍ مستحبٍ أو مباحٍ، وقد سبق أن من الحنفية مَنْ قيَّد الرد لخبر الواحد بما عمّت به البلوى فيما كان في أمرٍ واجبٍ أو محظورٍ، فيكون هذا جواباً لأولئك، ومن ذلك المشي خلف الجنازة[4]، وكذا الوضوء بالنبيذ.

= انظر: المستدرك على الصحيحين (٢/ ٥٣)، وقال: «هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه». (٢/ ٥٣).
وأخرجه الهيثمي عنه في كتاب الحج، باب إجارة بيوت مكة.
انظر: مجمع الزوائد (٣/ ٢٩٧).
والرِّباع: جمع رَبْع، والمراد بها: منازل القوم. انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر (٢/ ١٨٩).

(١) انظر: العدة (٣/ ٨٨٥)، وكتاب الجدل (٣٣٨، ٣٣٩).
(٢) انظر: التحرير (٣٥٠، ٣٥١)، والتقرير والتحبير (٢/ ٢٩٧)، وتيسير التحرير (٣/ ١١٤)، ومسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت (٢/ ١٣٠، ١١) بهامش المستصفى.
(٣) انظر: الفصول في الأصول (٣/ ١١٦)، وأصول السرخسي (١/ ٣٩٦).
(٤) انظر: الفصول في الأصول (٣/ ١٢٢، ١٢٣).

وإذا كان الاستدلال بالإلزام بوقائع تعتبر خارج محلّ النزاع، فلا يناقض ذلك مذهبهم.

وُيجاب عن ذلك بما يأتي:

١ ـ أمّا ما ذكروه من أن من الوقائع ما لا تعمّ به البلوى، فهو إن سُلّم في القهقهة في الصلاة ـ على أن الحديث الوارد فيها غير صحيح ـ فلا يسلّم فيما عداها من الوقائع، فإن الخارج من غير السبيلين، وإن كان لا يتكرّر كل يوم، إلا أنه يكثر ويُبتلى به المكلّفون، فكيف أخفى الشارع حكمه، فخاطَب به الآحاد؛ إذ قد يؤدي إلى بطلان صلاة خلق كثير!.. وهي وإن كان العموم فيها ليس كالعموم في سائر الأحداث، فقد يكون غيرها أعم وقوعاً منها، إلاّ أن وقوعها فيه نوع عموم، على أن الحنفية قد ردّوا خبر الواحد الوارد في نقض الطهارة بمس الذَّكَر؛ لكونه خبر آحادٍ وارداً فيما تعمّ به البلوى، وليس العموم في اللمس والمس كالعموم في خروج سائر الأحداث، فإنه قد يمرّ على الإنسان زمنٌ لا يلمس، ولا يمس فيها ذَكَره، إلا في حال ما إذا كان محدثاً، كما أن الإنسان قد لا يحتجم إلا أحياناً، فلا فرق في العموم بينهما[١].

٢ ـ وأمّا ما ذكروه من أن بعض تلك الأحاديث قد بلغت درجة الشهرة أو التواتر، فإن هذه الدعوى غير مقبولة؛ إذ إن العبرة في اشتهار الخبر، أو تواتره، أو عدمهما، أو صحة الخبر أو عدمها هي قول أئمة الحديث دون غيرهم، والأحاديث الواردة هنا والتي أثبت بها الحنفية تلك الأحكام قد حكم أئمة الحديث عليها بأنها آحاد، فكيف تصحّ دعوى شهرتها، أو تواترها؟[٢].

٣ ـ وعلى التسليم بخروج بعض الوقائع عن محل النزاع؛ لكونها في أمرٍ مستحبٍ أو مباح فإن بقية الوقائع تدلّ على المراد بدليل الإلزام

(١) انظر: المستصفى (١/ ١٧٢).

(٢) انظر: شرح مختصر الروضة (٢/ ٢٣٥).

والمناقضة، بناءً على سقوط المناقشتين السابقتين من قِبَلِ الحنفية لدليل الجمهور.

ومن خلال ما أورده الحنفية والجمهور من أدلةٍ ومناقشاتٍ، يظهر أن منشأ الخلاف أو سببه، يرجع إلى الخلاف في أن ما تعمّ به البلوى مما تتوافر الدواعي على نقل حكمه تواتراً، وأن العادة تقضي بذلك، أو أن الأمر فيه ليس كذلك[1]. والاتفاق حاصل على أن ما قضت العادة بنقله تواتراً لا يقبل فيه خبر الآحاد[2].

فالحنفية نظروا إلى الوقوع العام للحادثة مع وجود الحاجة العامة إلى معرفة حكمها، فقالوا: إن العادة تقضي بنقل حكم الحادثة التي عمّت بها البلوى تواتراً، وبناءً على ذلك فلو نُقل حكمها بطريق الآحاد لم يقبل[3].

وأما الجمهور فنظروا إلى أنه يُطلب في إثبات حكم الحادثة التي عمّت بها البلوى الظنّ، لا القطع، فيجوز إثبات حكمها بما يحصّل الظنّ كالقياس، وأخبار الآحاد، فلا تكون العادة إذاً قاضيةً بنقل حكم الحادثة التي عمّت بها البلوى تواتراً[4]، فلو نُقل حكمها بطريق الآحاد فإنه يقبل إذا صحّ سنده.

ولذلك فإنه يترتّب على الخلاف هنا عدم العمل بأحكام الوقائع التي عمّت بها البلوى ـ إما مطلقاً، أو مقيّداً بما دلّ على الإيجاب أو الحظر ـ إن نُقلت بطريق أخبار الآحاد ما لم يثبت أحكامها بطرقٍ أخرى، كالتواتر، أو في حال اشتهار الخبر، أو أن تتلقّاه الأمة بالقبول، أو يثبت بالقياس ونحو ذلك، وهذا هو مقتضى مذهب الحنفية.

---

(١) انظر: سلّم الوصول لشرح نهاية السول (٣/ ١٧١) بهامش نهاية السول.

(٢) انظر: المرجع السابق.

(٣) قال إمام الحرمين: «كل أمرٍ خطير ذي بالٍ يقتضي العرف نقله ـ إذا وقع ـ تواتراً إذا نقله آحادٌ فهم يُكَذَّبون فيه، منسوبون إلى تعمّد الكذب أو الزلل.. وقال أبو حنيفة بانياً على هذا: لا يقبل خبر الواحد فيما يعمّ به البلوى، فإن سبيل ما كان كذلك أن ينقل استفاضةً». البرهان (١/ ٤٢٦).

(٤) انظر: سلّم الوصول لشرح نهاية السول (٣/ ١٧١) بهامش نهاية السول.

وأما مقتضى مذهب الجمهور فهو العمل بأحكام الوقائع التي عمّت بها البلوى إذا نُقلت بطريق أخبار الآحاد، وصحّ سندها. فالعمل بأخبار الآحاد عندهم يشمل ما مدلوله متعلّق بما لا تعمّ به البلوى، وما تعمّ به على حدٍ سواء.

وإذا أردنا أن نتبيّن نوع الخلاف هنا، فإن الخلاف حقيقيٌّ، وله ثمرة في الفروع الفقهية، فهو خلاف واردٌ على محل واحد، وهو خبر الواحد إذا ورد في حكم حادثةٍ تعمّ بها البلوى، فهل يقبل أوْ لا؟.

إلاّ أنّ هناك مَنْ ذكر أن الخلاف ليس وارداً على محلٍّ واحدٍ، وهو الشيخ محمد بخيت المطيعي[1]، فقد ذكر أن كلام الحنفية هنا يتّجه إلى خبر الواحد المتضمّن حكم حادثةٍ تعمّ بها البلوى، وورد مخالفاً لما يعلمه الجماعة ويعملون به مع عموم البلوى بعملهم هذا، بحيث إنهم لو علموا بالخبر لعملوا به، وسواء أكان الخبر يتضمّن إيجاباً، أم حظراً، أم ندباً، أم إباحةً، فهذا الخبر هو الذي قال الحنفية بردّه وعدم قبوله.

وأن كلام الجمهور من المالكية والشافعية والحنابلة محمولٌ على ما عدا هذا النوع من أخبار الآحاد، فهو مقبولٌ عندهم إذا صحّ السند.

والحنفية لا يخالفون الجمهور في قبول ما عدا هذا النوع من أخبار الآحاد، إذا صحّ سندها، فكان الخلاف لفظياً؛ لعدم ورود الخلاف على محلٍ واحدٍ[2].

ومن الأحاديث التي ذكرها المطيعي، ورتّب عدم قبولها عند الحنفية على ما ذكرنا آنفاً ما يأتي[3]:

---

(١) ما ذكره المطيعي هنا استمده مما أشار إليه الأنصاري عند ذكره لحقيقة مذهب الحنفية في هذه المسألة في نظره، فالأنصاري لم يصرّح بقصده بيان محل الخلاف بين الجمهور والحنفية.

(٢) انظر: سلّم الوصول لشرح نهاية السول (٣/ ١٧٣) بهامش نهاية السول.

(٣) وهذه الأحاديث ذكرها قبله الأنصاري، إلا أنه ذكرها لبيان حقيقة مذهب الحنفية في نظره.

١ ـ حديث الجهر بالتسمية في الصلاة الجهرية[١]، فهو خبر آحاد، وقد عمل الخلفاء الراشدون بخلافه، والصحابة كانوا يصلّون خلفهم، ويبعد أن يتركوا السنة مدة عمرهم، فشأنهم أجلّ من ذلك[٢].

٢ ـ حديث القنوت في صلاة الفجر جهراً وسراً[٣]، فإن الصحابة يصلّون خلف رسول الله ﷺ فلو أنه قنت لما نسوه، ولجرى العمل به فيما بينهم[٤].

٣ ـ حديث صلاة التسبيح[٥]، فقد كانت همم الصحابة ﷺ مصروفةً إلى الاستغفار والتوبة، ولم ينقل أنهم عملوا بهذا الحديث، بل كان عملهم بخلافه، فلو كان ثابتاً لعملوا به[٦].

---

(١) سبق تخريجه: انظر: الهامش رقم (١) ص(١٩٥) من هذا البحث.

(٢) انظر: فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (٢/ ١٢٩)، بهامش المستصفى، وسلم الوصول لشرح نهاية السول (٣/ ١٠٠) بهامش نهاية السول.

(٣) أخرجه البخاري عن أنس بن مالك في كتاب الوتر، باب القنوت قبل الركوع وبعده.
انظر: صحيح البخاري مع فتح الباري (٢/ ٥٦٨) برقم (١٠٠١).

(٤) انظر: فواتح الرحموت بشرح مسلّم الثبوت (٢/ ١٢٩) بهامش المستصفى، وسلّم الوصول لشرح نهاية السول (٣/ ١٠٠) بهامش نهاية السول.

(٥) أخرجه أبو داود عن ابن عباس في كتاب الصلاة، باب صلاة التسبيح.
انظر: سنن أبي داود مع شرحها عون المعبود (٤/ ١٢٤ ـ ١٢٦) برقم (١٢٩٣).
وأخرجه ابن ماجه عن أبي رافع وعن ابن عباس في كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب ما جاء في صلاة التسبيح.
انظر: سنن ابن ماجه (١/ ٤٤٢ ـ ٤٤٣) برقم (١٣٨٦)، و(١٣٨٧).
وأخرجه الترمذي عن أبي رافع في أبواب الوتر، باب ما جاء في صلاة التسبيح.
انظر: جامع الترمذي مع شرحه تحفة الأحوذي (٢/ ٤٨٥، ٤٨٦) برقم (٤٧٩). وقال: «هذا حديث غريب من حديث أبي رافع». (٢/ ٤٨٦).
وقال: «وفي الباب عن ابن عباس وعبد الله بن عمرو والفضل بن عباس وأبي رافع... وقد رُوِيَ عن النبي ﷺ غير حديث في صلاة التسبيح، ولا يصحّ منه كبير شيء». (٢/ ٤٨٧).
وأخرجه الحاكم عن ابن عباس في كتاب صلاة التطوّع، باب صلاة التسبيح.
انظر: المستدرك على الصحيحين (١/ ٣١٨).

(٦) انظر: فواتح الرحموت بشرح مسلّم الثبوت (٢/ ١٢٩) بهامش المستصفى، وسلّم الوصول لشرح نهاية السول (٣/ ١٠٠) بهامش نهاية السول.

٤ ـ حديث النهي عن الصلاة خلف الفاسق[١]، فقد كان الصحابة ﷺ يصلّون خلف الفسقة، ولم ينقل عنهم أنهم أعرضوا عن الصلاة خلف الفاسق، فلو كان هذا الحديث ثابتاً لعملوا به[٢].

ولذلك فإنه عند ما جاء إلى الأحاديث التي ذكر الجمهور أن الحنفية عملوا بها، مع أنها أحاديث آحادٍ فيما تعمّ به البلوى على سبيل الإلزام والمناقضة، ذكر أن هذه الأحاديث مما لم يخالف فيه الحنفية؛ لأنها وإن كانت أحاديث آحاد فيما تعمّ به البلوى إلا أن العمل من الصحابة ﷺ لم يكن بخلافها، ومن ذلك[٣]:

١ ـ حديث غسل اليدين للمستيقظ من النوم قبل إدخالهما في الإناء[٤]، فإن الحديث الوارد هنا ليس المراد منه ما كان واقعاً فيما تعمّ به البلوى مخالفاً لما كانوا يفعلونه؛ إذ إن الحديث واردٌ فيما أمكن فيه الغَسْل قبل الغمس، بأن يكون الإناء صغيراً يمكن رفعه، فلا يخالف ما عمّ به البلوى كالمهراس[٥].

---

(١) أخرجه ابن ماجه عن جابر بن عبد الله في كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، بابٌ في فرض الجمعة.
انظر: سنن ابن ماجه (١/ ٣٤٣) برقم (١٠٨١).
وإسناده ضعيف، ففيه علي بن زيد بن جُدْعان، وعبد الله بن محمد العدوي، وقد ضعّفهما كثير من المحدّثين.
انظر: تهذيب الكمال (١٦/ ١٠٢، ١٠٣)، و(٢٠/ ٤٣٤ ـ ٤٤١).

(٢) انظر: فواتح الرحموت بشرح مسلّم الثبوت (٢/ ١٣٠) بهامش المستصفى، وسلّم الوصول لشرح نهاية السول (٣/ ١٠٢) بهامش نهاية السول.

(٣) وهذه الأحاديث سبقه الأنصاري في ذكرها.

(٤) أخرجه البخاري عن أبي هريرة في كتاب الوضوء، باب الاستجمار وتراً.
انظر: صحيح البخاري مع فتح الباري (١/ ٣١٦) برقم (١٦٢).
وأخرجه مسلم عنه ـ أيضاً ـ في كتاب الطهارة، باب كراهة غمس المتوضئ وغيره يده المشكوك في نجاستها في الإناء قبل غسلها ثلاثاً.
انظر: صحيح مسلم بشرح النووي (٣/ ١٨٢) برقم (٢٧٨).

(٥) انظر: فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (٢/ ١٣٠) بهامش المستصفى، وسلّم الوصول لشرح نهاية السول (٣/ ١٠١) بهامش نهاية السول.
=

٢ ـ حديث قراءة الفاتحة في الصلاة[١]، فإن الحديث الوارد هنا ليس وارداً فيما ابتلوا به مخالفاً لما كانوا يفعلونه، فإن الصحابة رضي الله عنهم كانوا جميعاً يقرأون الفاتحة في الصلاة، فهذا الحديث إنما بيّن أن فعل الصحابة واقعٌ امتثالاً للوجوب[٢].

٣ ـ حديث وجوب الوتر[٣]، فإن الأمة كانوا يوترون، فالحديث الوارد هنا إنما بيّن أن فعلهم كان امتثالاً لوجوب الشرع، فليس مخالفاً لما ابتليت به الأمة، وعملت به[٤].

ولم أجد في كتب الحنفية ـ فيما اطّلعت عليه ـ من نصّ على أنهم يخالفون في هذا النوع من أخبار الآحاد فحسب، بل إن غالبهم قد أطلق الردّ لخبر الواحد فيما تعمّ البلوى، ولم يقيدوه بما ذكره المطيعي متابعاً فيه الأنصاري.

بل إننا نجد من علماء الحنفية كالجصّاص مَنْ ذكر أن ردّ خبر الواحد فيما تعمّ به البلوى عامٌ لما ورد من أخبار الآحاد خاصاً مما سبيله أن تعرفه الكافة؛ لكونه مما تعمّ به البلوى، ولما رُوِي من أخبار الآحاد فيما تعمّ به

= والمراد بالمهراس: «صخرة منقورة تسع كثيراً من الماء، وقد يعمل منها حياضٌ للماء». النهاية في غريب الحديث والأثر (٥/٢٥٩).

(١) أخرجه البخاري عن عبادة بن الصامت في كتاب الأذان، باب وجوب القراءة للإمام والمأموم في الصلوات كلها في الحضر والسفر، وما يجهر فيها وما يخالف.
انظر: صحيح البخاري مع فتح الباري (٢/٢٧٦) برقم (٧٥٦).
وأخرجه مسلم عنه ـ أيضاً ـ في كتاب الصلاة، باب وجوب قراءة الفاتحة في كل ركعة، وإنه إذا لم يحسن الفاتحة، ولا أمكنه تعلمها قرأ ما تيسّر له من غيرها.
انظر: صحيح مسلم بشرح النووي (٤/٣٤٣) برقم (٣٩٤/٣٤، ٣٥، ٣٦، ٣٧).

(٢) انظر: فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (٢/١٣٠) بهامش المستصفى، وسلّم الوصول لشرح نهاية السول (٣/١٠١) بهامش نهاية السول.

(٣) سبق تخريجه، انظر: الهامش رقم (١) ص(٢٢٤)، من هذا البحث.

(٤) انظر: فواتح الرحموت بشرح مسلّم الثبوت (٢/١٣٠) بهامش المستصفى، وسلّم الوصول لشرح نهاية السول (٣/١٠٢) بهامش نهاية السول.

البلوى، وعمل الناس بخلافه[1]، فتخصيص خلاف الحنفية في خبر الواحد فيما تعمّ به البلوى الذي عمل الناس بخلافه فيه نظر، ولو كان مراد المتقدمين من الحنفية ردّ هذا النوع من أخبار الآحاد فحسب لنصّوا عليه، ولأجابوا عن قبولهم بعض أحاديث الآحاد التي ذكرها الجمهور؛ إلزاماً ومناقضةً في مذهب الحنفية بما أجاب به الأنصاري والمطيعي من أنها لا تخالف عمل الصحابة، وقد سبق أن أجوبتهم كانت تدور حول نفي أن تكون الواقعة مما تعمّ به البلوى، أو أن الأخبار التي أثبتت أحكام تلك الوقائع قد بلغت درجة الشهرة، أو التواتر، أو أن في تلك الوقائع ما هو واردٌ في أمرٍ مستحبٍ، أو مباحٍ، ولم أجد منهم أحداً أجاب لقبولها بأنها لا تخالف عمل الصحابة، فدلّ ذلك على أن الخلاف واردٌ على محلٍّ واحدٍ، وهو خبر الواحد الوارد في أمرٍ تعمّ به البلوى، بغضّ النظر عن مخالفته لعلم الجماعة وعملهم، أو موافقته[2].

وممّا مَرَّ يتبيّن أن صلة عموم البلوى بخبر الواحد، تتّجه إلى التأثير في عدم قبول ذلك الخبر إذا كان مدلوله يتضمّن أمراً تعمّ به البلوى، وذلك هو ما ذهب إليه الحنفية في الجملة، وقد تبيّن أن ما اعتمدوا عليه من الأدلة قد أمكنت مناقشته، وخاصةً ما يتعلّق بالدليل الأول؛ إذ كان جلّ اعتمادهم في إقامة مذهبهم هنا على ذلك الدليل.

وتنعدم صلة التأثير في قبول الخبر وردّه بين عموم البلوى، وخبر الواحد عند الجمهور، فقد كان قبولهم لخبر الواحد هنا ـ إذا صحّ سنده ـ امتداداً لقبول خبر الواحد في عامة أحواله، ولم يوجد مانع يمنع من قبوله هنا فيقبل، وما ذكر من كونه مانعاً فيما ذكره الحنفية قد أمكنت مناقشتُه، وتبيُّنُ ضعفِه، فلا يمنع من قبول خبر الواحد في تلك الحال.

---

(١) انظر: الفصول في الأصول (٣/ ١١٤ ـ ١١٧).

(٢) لعل خبر الواحد فيما تعمّ به البلوى، إذا جاء مخالفاً لعمل الصحابة تكون الشبهات في ردّه أقوى عند الحنفية مما لو لم يكن مخالفاً لعملهم، وربّما أن هذا هو ما دعا الأنصاري والمطيعي إلى حصر الخلاف في هذا النوع فحسب.

وتمتد صلة عموم البلوى بخبر الواحد إلى التأثير في عدم العمل بأحكام بعض الوقائع التي عمّت بها البلوى؛ بناءً على ردّ الطريق المثبت لهذه الأحكام، وهو خبر الواحد، وهذا مقتضى مذهب الحنفية، إلاّ أن هذا لا يعني أن الحنفية يردون كل خبر آحادٍ يتضمّن حكم حادثةٍ عمّت بها البلوى، بل قد يقبلون بعض أخبار الآحاد التي هذا شأنها لأسبابٍ منها:

١ ـ إذا اشتهر خبر الآحاد فيما تعمّ به البلوى، فإنه يقبل عندهم وإن كان في الأصل آحادياً، ومن ذلك الحديث الوارد في قراءة الفاتحة في الصلاة[١]، والحديث الوارد في الوتر[٢]، والحديث الوارد في المضمضة والاستنشاق في الجنابة[٣]، والحديث الوارد في تحريمة الصلاة[٤].

---

(١) انظر: التحرير (٣٥٠)، والتقرير والتحبير (٢/ ٢٩٧)، وتيسير التحرير (٣/ ١١٤). وقد سبق تخريج الحديث. انظر: الهامش رقم (١) ص (٢٣١) من هذا البحث.

(٢) انظر: الفصول في الأصول (٣/ ١١٦)، وأصول السرخسي (٣٦٩). وقد سبق تخريج الحديث.

انظر: الهامش رقم (١) ص (٢٢٤) من هذا البحث.

(٣) انظر: المرجعين السابقين. وقد سبق تخريج الحديث. انظر: الهامش رقم (٤) ص(٢٢٢) من هذا البحث.

(٤) انظر: الفصول في الأصول (٣/ ١١٦).

والحديث أخرجه الإمام أحمد في مسنده عن علي بن أبي طالب (١/ ١٢٣، ١٢٩).

وأخرجه أبو داود عن علي بن أبي طالب في كتاب الطهارة، باب فرض الوضوء، وفي كتاب الصلاة، باب الإمام يحدث بعدما يرفع رأسه من آخر ركعة.

انظر: سنن أبي داود مع شرحها عون المعبود (١/ ٥٩) برقم (٦١)، و(٢/ ٢٢٩) برقم (٦١٤).

وأخرجه ابن ماجه عن علي بن أبي طالب، وعن أبي سعيد الخدري في كتاب الطهارة وسننها، باب مفتاح الصلاة الطهور.

انظر: سنن ابن ماجه (١/ ١٠١) برقم (٢٧٥)، و(٢٧٦).

وأخرجه الترمذي عن علي بن أبي طالب في أبواب الطهارة، باب ما جاء أن مفتاح الصلاة الطهور.

انظر: جامع الترمذي مع شرحه تحفة الأحوذي (١/ ٣٢ ـ ٣٤). وقال: «هذا الحديث أصحّ شيء في الباب وأحسن. وعبد الله بن محمد بن عقيل هو صدوق، تكلّم فيه بعض أهل العلم من قبل حفظه». (١/ ٣٤). وقال: «وسمعت محمد بن إسماعيل يقول: كان=

٢ ـ إذا تُلقّي خبر الآحاد فيما تعمّ به البلوى بالقبول، فإنه يقبل عندهم، ومن ذلك الحديث الوارد في الغُسْل من التقاء الختانين[١]، والحديث الوارد في رفع اليدين في الركوع، والرفع منه[٢].

٣ ـ إذا كان خبر الآحاد فيما تعمّ به البلوى دالاً على السُنّية أو الإباحة، فإنه يقبل عند بعضهم، ومن ذلك الحديث الوارد في رفع اليدين في الركوع والرفع منه[٣]، والحديث الوارد في غسل اليدين قبل إدخالهما في الإناء للمستيقظ من النوم[٤]، والحديث الوارد في التسمية في قراءة

= أحمد بن حنبل، وإسحاق بن إبراهيم، والحميدي يحتجون بحديث عبد الله بن محمد بن عقيل. قال محمد: وهو مقارب الحديث» (١/ ٣٥).

وقال: «وفي الباب عن جابر وأبي سعيد». (١/ ٣٥).

وأخرجه الحاكم عن أبي سعيد الخدري في كتاب الطهارة، باب مفتاح الصلاة الوضوء، وتحريمها التكبير وتحليلها التسليم.

انظر: المستدرك على الصحيحين، وقال: «هذا حديث صحيح الإسناد على شرط مسلم، ولم يخرجاه». (١/ ١٣٢)، ووافقه الذهبي. انظر: التلخيص بهامش المستدرك (١/ ١٣٢).

(١) انظر: فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (٢/ ١٢٨، ١٢٩) بهامش المستصفى، وسلّم الوصول لشرح نهاية السول (٣/ ١٠٠، ١٧١) بهامش نهاية السول. وقد سبق تخريج الحديث. انظر: الهامش رقم (٥) ص(٢١٤) من هذا البحث.

(٢) انظر: فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (٢/ ١٣٠) بهامش المستصفى، وسلّم الوصول لشرح نهاية السول (٣/ ١٠١، ١٧٢) بهامش نهاية السول.

والحديث أخرجه البخاري عن ابن عمر في كتاب الأذان، باب رفع اليدين إذا كبّر، وإذا ركع، وإذا رفع.

انظر: صحيح البخاري مع فتح الباري (٢/ ٢٥٦، ٢٥٧)، برقم (٧٣٦).

وأخرجه مسلم عنه ـ أيضاً ـ في كتاب الصلاة، باب استحباب رفع اليدين حذو المنكبين مع تكبيرة الإحرام والركوع.

انظر: صحيح مسلم بشرح النووي (٤/ ٣٣٦، ٣٣٧) برقم (٣٩٠/ ٢١، ٢٢).

وأخرجه عن مالك بن الحويرث في الكتاب والباب السابقين.

انظر: صحيح مسلم بشرح النووي (٤/ ٣٣٨، ٣٣٩) برقم (٣٩١/ ٢٤، ٢٥).

(٣) انظر: التحرير (٣٥٠)، والتقرير والتحبير (٢/ ٢٩٦)، وتيسير التحرير (٣/ ١١٢). ومسلم الثبوت بشرحه فواتح الرحموت (٢/ ١٣٠) بهامش المستصفى. والحديث سبق تخريجه في الهامش السابق.

(٤) انظر: المراجع السابقة. والحديث قد سبق تخريجه. انظر الهامش، رقم (٤) ص(٢٣٠) من هذا البحث.

الفاتحة في الصلاة والجهر بها[1]، والحديث الوارد في وضع اليمين على الشمال تحت السرة في الصلاة[2]، والحديث الوارد في إخفاء التأمين في الصلاة الجهرية[3]، والحديث الوارد في المشي خلف الجنازة[4]، والحديث

---

(١) انظر: التحرير (٣٥٠)، والتقرير والتحبة (٣/١١٣).
وقد سبق تخريج الحديث. انظر: الهامش رقم (١) ص(١٩٥) من هذا البحث.

(٢) انظر: التقرير والتحبير (٢/٢٩٧)، وتيسير التحرير (٣/١١٣).
والحديث أخرجه الإمام أحمد في مسنده عن علي بن أبي طالب (١/١١٠).
وأخرجه أبو داود عنه ـ أيضاً ـ في كتاب الصلاة، باب وضع اليمنى على اليسرى في الصلاة.
انظر: سنن أبي داود مع شرحها عون المعبود (٢/٣٢٢، ٣٢٣) برقم (٧٥٢).
وأخرجه الدارقطني عن علي بإسنادين في كتاب الصلاة، بابٌ في أخذ الشمال باليمين في الصلاة.
انظر: سنن الدارقطني (١/٢٨٦).
وأخرجه البيهقي عن علي بإسنادين في كتاب الصلاة، باب وضع اليدين على الصدر في الصلاة من السنة.
انظر: السنن الكبرى (٢/٣١).
وهذا الحديث مع كثرة المخرِّجين والأسانيد ضعيف الإسناد؛ لأن طرقه كلها تدور على عبد الرحمٰن بن إسحاق الواسطي، وقد ذكر الإمام أحمد بن حنبل وأبو حاتم أنه منكر الحديث. وقال ابن معين: ليس بشيء. وقال البخاري: فيه نظر. وقال النووي: هو ضعيف بالاتفاق. وقال البيهقي: متروك.
انظر: تهذيب الكمال (١٦/٥١٧، ٥١٨).

(٣) انظر: التقرير والتحبير (٢/٢٩٧)، وتيسير التحرير (٣/١١٣).
والحديث أخرجه الإمام أحمد في مسنده عن وائل بن حجر (٤/٣١٦).
وأخرجه الطبراني في المعجم الكبير عن علقمة بن وائل عن أبيه (٢٢/٩، ٤٥) برقم (٣/١١٢).
وأخرجه الدارقطني عنه في كتاب الصلاة، باب التأمين في الصلاة بعد فاتحة الكتاب والجهر بها.
انظر: سنن الدارقطني (١/٣٣٤). وقال: «كذا قال شعبة، وأخفى بها صوته. ويقال: إنه وَهِمَ فيه؛ لأن سفيان الثوري، ومحمد بن سلمة بن كهيل وغيرهما رووه عن سلمة، فقالوا: ورفع صوته بآمين. وهو الصواب» (١/٣٣٤).
وأخرجه البيهقي عنه ـ أيضاً ـ في كتاب الصلاة، باب جهر الإمام بالتأمين.
انظر: السنن الكبرى (١/٥٧)، وقال قريباً مما قال الدارقطني.

(٤) انظر الفصول في الأصول (٣/١٢٢، ١٢٣) وقد سبق تخريج الحديث، انظر الهامش رقم (٣) ص(٢٢٤) من هذا البحث.

الوارد في الإسفار بصلاة الفجر[1]، والحديث الوارد في عدد تكبيرات العيدين[2]، ومقدار تكبير التشريق[3]، والحديث الوارد في مسح بعض الرأس[4].

---

(١) انظر: الفصول في الأصول (٣/ ١٢٢، ١٢٣).
والحديث أخرجه الإمام أحمد في مسنده عن رافع بن خديج (٣/ ٤٦٥)، و(٤/ ١٤٠، ١٤٢، ١٤٢، ١٤٣).
وأخرجه أبو داود عنه في كتاب الصلاة، باب وقت صلاة الصبح.
انظر: سنن أبي داود مع شرحها عون المعبود (٢/ ٦٥) برقم (٤٢٠).
وأخرجه ابن ماجه عنه في كتاب الصلاة، باب وقت صلاة الفجر.
انظر: سنن ابن ماجه (١/ ٢٢١) برقم (٦٧٢)
وأخرجه الترمذي عنه ـ أيضاً ـ في أبواب الصلاة، باب ما جاء في الإسفار بالفجر.
انظر: جامع الترمذي مع شرحه تحفة الأحوذي (١/ ٤٠٦) برقم (١٥٤).
وقال: «حديث رافع بن خديج حديث حسن صحيح» (١/ ٤٠٧).
وأخرجه النسائي عن محمود بن لبيد عن رجالٍ من قومه من الأنصار في كتاب المواقيت، باب الإسفار.
انظر: سنن النسائي مع شرح السيوطي وحاشية السندي (١/ ٢٧٢).

(٢) انظر: الفصول في الأصول (٣/ ١٢٢، ١٢٣).
والحديث أخرجه الإمام أحمد في مسنده عن أبي موسى الأشعري (٤/ ٤١٦).
وأخرجه أبو داود عنه ـ أيضاً ـ في كتاب الصلاة، باب التكبير في العيدين.
انظر: سنن أبي داود مع شرحها عون المعبود (٤/ ٧) برقم (١١٥٠).
وفي إسناده أبو عائشة، قال ابن حجر: «قلت: قال ابن حزم وابن القطان: مجهول». تهذيب التهذيب (١٢/ ١٤٦).
وقال عنه ابن حجر: «مقبولٌ من الثانية». تقريب التهذيب (٤١٤).
وقال المزي عن أبي عائشة: «ذكره أبو الحسن بن سُميع في الطبقة الرابعة، روى له أبو داود، وقد وقع لنا حديثه بعلو». تهذيب الكمال (٣٤/ ١٨).

(٣) انظر: الفصول في الأصول (٣/ ١٢٢، ١٢٣).
والحديث أخرجه الدارقطني عن جابر بألفاظٍ مختلفةٍ في كتاب العيدين.
انظر: سنن الدارقطني (٢/ ٤٩، ٥٠).

(٤) انظر: الفصول في الأصول (٣/ ١٢٢، ١٢٣).
والحديث أخرجه مسلم عن المغيرة بن شعبة في كتاب الطهارة، باب المسح على الناصية والعمامة.
انظر: صحيح مسلم مع شرح النووي (٣/ ١٧٤ ـ ١٧٧) برقم (٢٧٤/ ٨١، ٨٢، ٨٣).

٤ ـ إذا كان خبر الآحاد وارداً في واقعةٍ لا تعمّ بها البلوى ـ في نظرهم ـ فإنه يقبل، كالحديث الوارد في الوضوء من الخارج من غير السبيلين[(١)]، والحديث الوارد في إعادة الوضوء والصلاة من القهقهة[(٢)]، والحديث الوارد في الغُسْل من التقاء الختانين[(٣)].

٥ ـ إذا لم يكن خبر الآحاد مخالفاً لعلم الجماعة وعملهم، وقد عمّت به البلوى فإنه يقبل[(٤)]، وقد سبق بيان بعض أمثلته[(٥)].

وفي المقابل نجد أن الجمهور أو بعضهم قد يردّون بعض أخبار الآحاد الواردة في أمرٍ تعمّ به البلوى، لا لكونها أخبار آحاد فيما تعمّ به البلوى، بل لمخالفتها شرطاً من شروط قبول خبر الواحد المعتمدة لدى بعضهم، لذا ردّ المالكية مثلاً الحديث الوارد في خيار المجلس[(٦)]، وعلّل

---

(١) انظر: التحرير (٣٥١)، والتقرير والتحبير (٢/ ٢٩٧)، وتيسير التحرير (٣/ ١١٤)، ومسلم الثبوت بشرحه فواتح الرحموت (٢/ ١٣٠، ١٣١) بهامش المستصفى. والحديث الوارد في ذلك سبق تخريجه.

انظر: الهامش رقم (٣) ص(٢١٤)، والهامش رقم (٢) ص(٢٢٢) من هذا البحث.

(٢) انظر: المراجع السابقة. والحديث الوارد هنا سبق تخريجه. انظر: الهامش رقم (٣) ص(٢٢١) من هذا البحث.

(٣) انظر: فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (٢/ ١٢٩) بهامش المستصفى، وسلّم الوصول لشرح نهاية السول (٣/ ١٠٠، ١٧١) بهامش نهاية السول. والحديث الوارد هنا سبق تخريجه. انظر: الهامش رقم (٥) ص(٢١٤) من هذا البحث.

(٤) انظر: فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (٢/ ١٣٠) بهامش المستصفى، وسلّم الوصول لشرح نهاية السول (٢/ ١٠١، ١٠٢) بهامش نهاية السول.

(٥) انظر: ص (٢٣٠، ٢٣١) من هذا البحث.

(٦) أخرجه البخاري عن ابن عمر في كتاب البيوع، باب كم يجوز الخيار، وباب إذا لم يوقت في الخيار، هل يجوز البيع؟ وباب البيّعان بالخيار ما لم يتفرّقا، وباب إذا خير أحدهما صاحبه بعد البيع فقد وجب البيع، وباب إذا كان البائع بالخيار، هل يجوز البيع؟ وباب إذا اشترى شيئاً فوهب من ساعته قبل أن يتفرقا، ولم ينكر البائع على المشتري، أو اشترى عبداً فأعتقه.

انظر صحيح البخاري مع فتح الباري (٤/ ٣٨٢ ـ ٣٨٤ ـ ٣٨٥ ـ ٣٩٠ ـ ٣٩١ ـ ٣٩٢) برقم (٢١٠٧)، و(٢١٠٩) و(٢١١١) و(٢١١٢) و(٢١١٣) و(٢١١٦). وأخرجه عن حكيم بن حزام في كتاب البيوع باب إذا بين البيعان ولم يكتما ونصحا وباب ما يمحق=

بعضهم الردّ بمخالفته عمل أهل المدينة[1]. وقد يردُّون الحديث الذي هذا شأنه، أو يرده بعضهم لعدم صحته، كما رد المالكية مثلاً الحديث الوارد في اتّخاذ المصلّي الخط سترةً له في صلاته[2]؛ لعدم صحته عندهم[3].

وقد يردُّ الحنفية خبر الواحد فيما تعمّ به البلوى، وإن كان دالاً على وجوب أو حظر، وصحّ سنده، لا لكونه خبر آحادٍ فيما تعمّ به البلوى، بل لمخالفته شرطاً آخر من الشروط المعتبرة عندهم لقبول خبر الواحد، ولذلك ردّوا الحديث الوارد في غسل الإناء سبعاً بعد ولوغ الكلب فيه[4]؛ لأن أبا هريرة رضي الله عنه قد عمل بخلاف هذا الحديث، وهو الراوي له، فقد اكتفى بالغَسْل ثلاثاً، ومن شروط قبول خبر الواحد عندهم أن لا يعمل الراوي بخلاف ما يرويه[5]، ومثل

= الكذب والكتمان في البيع. وباب كم يجوز الخيار، وباب البيعان بالخيار ما لم يتفرقا، وباب إذا كان البائع بالخيار هل يجوز البيع؟

انظر: صحيح البخاري مع فتح الباري (٤/ ٣٦٢، ٣٦٦، ٣٨٢، ٣٨٥، ٣٩١)، برقم (٢٠٧٩)، و(٢٠٨٢)، و(٢١٠٨)، و(٢١١٠)، و(٢١١٤).

وأخرجه مسلم عن ابن عمر في كتاب البيوع، باب ثبوت خيار المجلس للمتبايعين.

انظر: صحيح مسلم بشرح النووي (١٠/ ٤٢٩ ـ ٤٣٢) برقم (١٥٣١/ ٤٣، ٤٤، ٤٥، ٤٦).

وأخرجه عن حكيم بن حزام في كتاب البيوع، باب الصدق في البيع والبيان.

انظر: صحيح مسلم بشرح النووي (١٠/ ٤٣٢) برقم (١٥٣٢).

(١) انظر: نفائس الأصول (٦/ ٢٨٢٣).

(٢) أخرجه الإمام أحمد في مسنده عن أبي هريرة (٢/ ٢٤٩).

وأخرجه أبو داود عنه في كتاب الصلاة، باب الخط إذا لم يجد عصا.

انظر: سنن أبي داود مع شرحه عون المعبود (٢/ ٢٧٠) برقم (٦٨٥)، و(٦٨٦).

وأخرجه ابن ماجه عنه ـ أيضاً ـ في كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب ما يستر المصلي.

انظر: سنن ابن ماجه (١/ ٣٠٣) برقم (٩٤٣).

(٣) انظر: بداية المجتهد (١/ ١١٣).

(٤) الحديث أخرجه البخاري عن أبي هريرة في كتاب الوضوء، باب الماء الذي يُغْسَل به شعر الإنسان.

انظر: صحيح البخاري مع فتح الباري (١/ ٣٣٠) برقم (١٧٢).

وأخرجه مسلم عنه في كتاب الطهارة، باب حكم ولوغ الكلب.

انظر: صحيح مسلم بشرح النووي (٣/ ١٨٦، ١٨٧)، برقم (٢٧٩/ ٨٩، ٩٠، ٩١، ٩٢).

(٥) انظر: أصول السرخسي (٢/ ٥، ٦)، والتحرير (٣٢٩)، والتقرير والتحبير (٢/ ٢٦٦)، وتيسير التحرير (٣/ ٧٢).

ذلك حديث ابن عمر رضي الله عنهما في رفع اليدين في الركوع والرفع منه[1].

ويبقى أن نشير هنا إلى بعض الوقائع الفقهية التي توضح الصلة بين عموم البلوى وخبر الواحد، والتي يجليها النظر في مذهب الحنفية، ولكن ينبغي التنبيه إلى أنه بالنظر في كتب الفروع الفقهية يندر وجود فرع فقهي يكون بناء الحكم فيه على هذه المسألة خالصاً، بل قد يكون لردّ الحنفية العمل بحكم الحادثة التي عمّت بها البلوى سببٌ آخر سوى كون المثبت لحكم تلك الحادثة خبر آحادٍ، كأن يكون الخبر غير صحيح عندهم، أو معارَضاً بما هو أقوى منه، أو مخالِفاً لشرطٍ من الشروط المعتبرة عندهم لقبول خبر الواحد في حال كونه وارداً في أمرٍ تعمّ به البلوى، وقد يحدث أن يتّفق معهم الجمهور، أو بعضهم في حكم الواقعة، فيردّون العمل بالحديث المثبت لحكم الحادثة التي عمّت بها البلوى؛ لكونه منسوخاً، أو معارَضاً بما هو أقوى منه، أو لمخالفته شرطاً من الشروط المعتبرة عند بعضهم لقبول خبر الواحد، ومن تلك الوقائع:

١ ـ نقض الوضوء بمسّ الذكر:

اختلف الفقهاء في ذلك[2]؛ بناءً على اختلافهم في قبول حديث بسرة بنت صفوان[3] رضي الله عنها أن النبيّ ﷺ قال: (مَنْ مَسَّ ذكره فليتوضأ)[4].

---

(١) انظر: أصول السرخسي (٢/ ٥، ٦)، والتقرير والتحبير (٢/ ٢٦٦)، وتيسير التحرير (٣/ ٧٣). والحديث الوارد هنا سبق تخريجه. انظر: الهامش رقم (٢) ص(٢٣٤)من هذا البحث.

(٢) انظر: المبسوط (١/ ٦٦)، وبداية المجتهد (١/ ٣٩، ٤٠)، والمغني (١/ ٢٤٠ ـ ٢٤٢).

(٣) هي بُسْرة بنت صفوان بن نوفل بن أسد بن عبد العزى بن قصي القرشية الأسدية، بنت أخي ورقة بن نوفل، وقيل: هي بنت صفوان بن أمية، وهي أخت عقبة بن أبي معيط لأمه، وزوج المغيرة بن أبي العاص، من السابقات إلى الإسلام، ومن المهاجرات، شهدت بيعة الرضوان مع الرسول ﷺ، قيل: إنها كانت ماشطة تزين النساء في مكة.
انظر: الاستيعاب (٤/ ١٧٩٦)، وأسد الغابة (٥/ ٤١٠)، وتهذيب الأسماء واللغات (٢/ ٣٣٢، ٣٣٣)، والإصابة (١٢/ ١٥٨)، كتاب النساء، الترجمة رقم (١٨٠).

(٤) سبق تخريجه. انظر: الهامش رقم (٢) ص(١٩٤، ١٩٥) من هذا البحث.

وقد ذهب الحنفية إلى عدم العمل بهذا الحديث، وعدم اعتبار مسّ الذكر ناقضاً للوضوء، ومن الحجج التي ذكرها الحنفية لردّ هذا الحديث أنه حديث آحادٍ واردٌ في أمرٍ تعمّ به البلوى، يحتاج الخاص والعام إلى معرفته للعمل به، فيكون نقله بطريق الآحاد مانعاً من قبوله، واعتبروه من قبيل الانقطاع الباطن[1].

٢ ـ الوضوء مما مسّته النار:

اتّفق الفقهاء على القول بعدم وجوب الوضوء مما مسّته النار[2]، على أنه قد ورد في ذلك حديثٌ يُوجبه، وهو حديث زيد بن ثابت ﵁ أن النبي ﷺ قال: (الوضوء مما مسّت النار)[3]، وفي روايةٍ عن عائشة ﵂ قالت: قال رسول الله ﷺ: (توضؤوا مما مسّت النار)[4].

ومما رَدَّ به الحنفية هذا الحديث أنه حديث آحادٍ واردٌ في أمرٍ تعمّ به البلوى، فيكون نقله بذلك الطريق مانعاً من قبوله، فلا يعتبر أكلُ ما مسّته النار حدثاً موجباً للوضوء[5].

٣ ـ اتّخاذ المصلّي الخطّ سترةً في صلاته:

اختلف الفقهاء في ذلك[6]، بعد اتّفاقهم على أنّ اتّخاذ السترة ـ من حيث الأصل ـ سنةٌ، وليس واجباً[7]، فإذا لم يجد المصلي سترةً يتّخذها في صلاته كالعصا، أو بعض الرحل والمتاع، فهل يشرع للمصلي حنيئذٍ أن يخطّ خطاً بين يديه، ثم يصلّي إليه؟.

---

(١) انظر: فتح القدير (١/ ٤٩)

(٢) انظر: المغني (١/ ٢٥٤، ٢٥٥)،

(٣) سبق تخريجه، انظر: الهامش رقم (٣) ص(١٩٩) من هذا البحث.

(٤) سبق تخريجه، انظر: الهامش رقم (٣) ص(١٩٩) من هذا البحث.

(٥) انظر: بدائع الصنائع (١/ ٣٢).

(٦) انظر: المبسوط (١/ ١٩٢)، وبدائع الصنائع (١/ ٢١٧، ٢١٨)، والمغني (٣/ ٨٦)، والمجموع (٣/ ٢٤٧، ٢٤٨).

(٧) انظر: المبسوط (١/ ١٩٠)، وبداية المجتهد (١/ ١١٣)، والمغني (٣/ ٨٠)، والمجموع (٣/ ٢٤٧).

وقد كان اختلاف الفقهاء هنا مبنياً على اختلافهم في العمل بحديث أبي هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: (إذا صلّى أحدكم، فليجعل تلقاء وجهه شيئاً، فإن لم يجد فلينصب عصاً، وإن لم يكن معه عصا، فليخطط خطاً، ثم لا يضره ما مَرَّ أمامه)[1].

فذهب الحنفية والمالكية والشافعية في الجديد إلى أنه لا يشرع اتّخاذ الخط سترةً في الصلاة[2]، ومما رَدَّ به الحنفية هذا الحديث أنه خبر آحادٍ واردٌ في أمرٍ تعمّ به البلوى، فلا يقبل[3].

٤ ـ الصلاة في الاستسقاء:

اختلف الفقهاء في مشروعية الصلاة في الاستسقاء[4]؛ بناءً على اختلافهم في العمل بحديث عبد الله بن زيد[5] ﷺ أن النبي ﷺ خرج إلى المصلّى فاستسقى، فاستقبل القبلة، وقلب رداءه، فصلّى ركعتين[6].

فذهب أبو حنيفة وأبو يوسف في روايةٍ وأكثر الحنفية إلى أنه لا يشرع في الاستسقاء صلاة، وإنما يكتفى بالدعاء والاستغفار، وردوا هذا الحديث بأن الاستسقاء مما تعمّ به البلوى في المدينة وما حولها، فإن موارد المياه

---

(١) سبق تخريجه. انظر: الهامش رقم (٣) ص(٢٣٨) من هذا البحث.

(٢) انظر: بدائع الصنائع (١/ ٢١٧)، وبداية المجتهد (١/ ١١٣)، والمجموع (٣/ ٢٤٦، ٢٤٧).

(٣) انظر: المبسوط (١/ ١٩٢)، وبدائع الصنائع (١/ ٢١٨).

(٤) انظر: المبسوط (٢/ ٧٦)، وبداية المجتهد (١/ ٢١٤، ٢١٥)، والمغني (٣/ ٣٣٥، ٣٣٦)، والمجموع (٥/ ١٠٠ ـ ١٠٢).

(٥) هو أبو محمد عبد الله بن زيد بن عبد ربه بن ثعلبة بن عبد الله بن الحارث الخزرجي الأنصاري، شهد العقبة مع السبعين، وشهد بدراً وسائر المشاهد مع الرسول ﷺ، وهو الذي أُرِي الأذان في النوم، فأمر به الرسول ﷺ بلالاً على ما رآه، وكانت معه راية بني الحارث يوم الفتح. وكانت وفاته في المدينة عام ٣٢هـ.
انظر: تاريخ الأمم والملوك (٣/ ٣٥٣)، وأسد الغابة (٣/ ١٦٥، ١٦٦)، وتهذيب الأسماء واللغات (١/ ٢٦٨)، والإصابة (٦/ ٩٠، ٩١)، الترجمة رقم (٤٦٧٧).

(٦) أخرجه البخاري بهذا اللفظ في كتاب الاستسقاء، باب تحويل الرداء في الاستسقاء.
انظر: صحيح البخاري مع فتح الباري (٢/ ٥٧٨)، برقم (١٠١٢).

قليلةٌ في تلك الديار، فتشتد الحاجة إلى نزول الأمطار، فتكثر حينئذٍ إقامة صلاة الاستسقاء، فلو كانت هذه الصلاة مشروعةً، وأقامها النبي ﷺ لاستفاض نقل ذلك؛ لحاجة الخاص والعام حينئذٍ إلى معرفة الحكم في تلك الحال، فلا يقبل خبر الواحد في مثل هذا الأمر[1].

٥ ـ خيار المجلس:

اختلف الفقهاء في ثبوت خيار المجلس[2]، بناء على اختلافهم في العمل بحديث عبد الله بن عمر رضي الله عنهما عن رسول الله ﷺ أنه قال: (إذا تبايع الرجلان، فكلّ واحدٍ منهما بالخيار، ما لم يتفرّقا، وكانا جميعاً، أو يخيّر أحدهما الآخر، فإن خيّر أحدهما الآخر، فتبايعا على ذلك فقد وجب البيع، وإن تفرقا بعد أن تبايعا، ولم يترك أحدهما البيع، فقد وجب البيع)[3].

فذهب الحنفية والمالكية إلى القول بعدم ثبوت خيار المجلس[4]، ومما رَدَّ به الحنفية هذا الحديث، أنه خبر آحادٍ واردٌ في أمرٍ يحتاج الخاص والعام إلى معرفته للعمل به؛ إذ إنه من قبيل ما تعمّ به البلوى، فيكون نقله بطريق الآحاد مانعاً من قبوله[5].

(١) انظر: المبسوط (٢/ ٧٧)، وبدائع الصنائع (١/ ٢٨٣).

(٢) انظر: بدائع الصنائع (٥/ ٢٢٨) وبداية المجتهد (٢/ ١٧٠، ١٧١)، والمغني (٦/ ١٠ ـ ١٢)، والمجموع (٩/ ١٨٤).

(٣) سبق تخريجه. انظر: الهامش رقم (٥) ص(٢٣٧) من هذا البحث.

(٤) انظر: بداية المجتهد (٢/ ١٧٠)، وفتح القدير (٥/ ٤٦٤).

(٥) انظر: الاصطلام في الخلاف بين الإمامين الشافعي وأبي حنيفة (٣/ ١٤).

الفصل الثاني

صلة عموم البلوى بالإجماع السكوتي

قبل البحث في تجلية الصلة بين عموم البلوى، والإجماع السكوتي لا بدّ من تمهيدٍ نوضح فيه حقيقة الإجماع، ونوعيه، وحقيقة كلٍ منهما.

فأمّا حقيقة الإجماع عند الأصوليين فقد اختلفت ألفاظهم في بيانها، ولعلّ أجمع ما ذكر في ذلك قولهم: هو اتّفاق المجتهدين من أمة محمد ﷺ بعد وفاته في عصرٍ من العصور على حكم شرعي[1]. وبذلك تظهر ضوابط الإجماع، ويمكن تلخيصها فيما يأتي:

الضابط الأول: صدور الاتّفاق، وقد يكون بالقول، أو بالفعل، أو بالاعتقاد، أو بالاعتقاد من بعضهم وقول الآخرين أو فعلهم[2].

الضابط الثاني: أن يكون الاتفاق صادراً من جميع المجتهدين، فلو خالف واحدٌ لم ينعقد الإجماع[3].

الضابط الثالث: أن يكون المجمعون من أمة محمد ﷺ، فلا عبرة بخلاف غير المسلم، ولا بإجماع غير هذه الأمة[4].

الضابط الرابع: أن يكون صدور الإجماع بعد وفاة النبي ﷺ، فلا

---

(١) انظر: روضة الناظر (٢/ ٤٣٩)، وجمع الجوامع مع شرح المحلي والآيات البينات (٣/ ٣٨٩، ٣٩٠)، والبحر المحيط (٤/ ٤٣٦).

(٢) انظر: كشف الأسرار (٣/ ٤٢٤).

(٣) انظر: شرح اللمع (٢/ ٧٠٤)، وجمع الجوامع مع شرح المحلي والآيات البينات (٣/ ٣٩٤).

(٤) انظر: روضة الناظر (٢/ ٤٥٨)، والإحكام في أصول الأحكام للآمدي (١/ ٢٥٥)، وجمع الجوامع مع شرح المحلي والآيات البينات (٣/ ٣٩٢).

عبرة بالاتفاق في حياة النبي ﷺ؛ لأن الوحي لم ينقطع بعدُ، وهو مصدر الأحكام الشرعية[1].

الضابط الخامس: انعقاد الإجماع في عصرٍ من العصور، فلا يرتبط انعقاده بعصر الصحابة[2] رضي الله عنهم.

ولا يطلب اتفاق الأمة في جميع العصور على أمرٍ ما؛ لأنه لو شرط ذلك لربما تعذّر الإجماع[3].

والضابط السادس: أن يكون الإجماع على حكمٍ شرعي، فلا اعتبار هنا بالإجماع على حكم عقلي، أو لغوي[4].

والإجماع بحسب طريقة حدوثه نوعان: إجماع صريح، أو نطقي، وإجماع سكوتي[5].

وحقيقة الإجماع الصريح - فيما يذكره الأصوليون - هي: أن تتفق آراء المجتهدين بأقوالهم، أو أفعالهم، أو بهما معاً على حكمٍ شرعي واحدٍ في مسألةٍ واحدةٍ[6].

والإجماع الصريح يعتبر حجة قطعية تحرم مخالفته[7].

---

(١) انظر: البحر المحيط (٤/ ٤٣٦، ٤٩٢، ٤٩٣).

(٢) انظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (١/ ٢٨٨، ٢٨٩)، والبحر المحيط (٤/ ٤٣٦، ٤٣٧).

(٣) انظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (١/ ٢٨٤).

(٤) انظر: شرح مختصر الروضة (٣/ ٦)، والبحر المحيط (٤/ ٥٢١)، ومسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت (٢/ ٢٤٦) بهامش المستصفى.

(٥) انظر: المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل (٢٨٥).
ويطلق الحنفية على الأول اسم العزيمة، وعلى الثاني اسم الرخصة.
انظر: أصول السرخسي (١/ ٣٠٣)، وكشف الأسرار (٣/ ٤٢٥).

(٦) انظر: شرح مختصر الروضة (٣/ ٦)، سواء في ذلك أن يكون فيما تعمّ به البلوى أو فيما لا تعمّ.
انظر: أصول السرخسي (١/ ٣٠٣)، وكشف الأسرار (٣/ ٤٢٥).

(٧) انظر: العدة (٤/ ١٠٥٨)، وإحكام الفصول (٤٣٥)، وشرح اللمع (٢/ ٦٦٥، ٦٦٦)، وروضة الناظر (٢/ ٥٠٠)، وشرح تنقيح الفصول (٣٣٧، ٣٣٨)، وجمع الجوامع مع شرح المحلي والآيات البينات (٣/ ٤١٩، ٤٢٠)، والبحر المحيط (٤/ ٤٤٣).

وحقيقة الإجماع السكوتي هي: أن يقول بعض المجتهدين[1] في العصر الواحد قولاً في مسألةٍ، أو يفعل فعلاً، ويسكت الباقون بعد اطّلاعهم على هذا القول من غير إنكار[2].

وقد اختلف الأصوليون في ذلك، هل يعتبر إجماعاً، أو حجة فحسب، أو يعتبر إجماعاً في حالاتٍ معينةٍ، وليس مطلقاً، أو لا يعتبر إجماعاً، ولا حجة؟[3].

فهذه في الغالب مجمل مذاهب الأصوليين في هذا النوع، ولكن الخلاف هنا مقيّد بمحلٍ واحدٍ تتوارد عليه الأقوال، ويصوّر بعض الأصوليين هذا المحل بأن يفتي بعض المجتهدين، أو يقضي قبل استقرار المذاهب، ويسكت الباقون بعد علمهم جميعاً بذلك ولا يظهرون مخالفة، وقد مضت مدة النظر والتأمل عادةً، ولا تقية هناك لخوفٍ أو مهابةٍ، وكان السكوت مجرداً عن أمارة رضا أو سخط، وكانت المسألة اجتهادية تكليفية[4].

وتتلخص صلة عموم البلوى بالإجماع السكوتي في جهتين:

الأولى: صلته في التأثير في حجية الإجماع السكوتي.

الثانية: صلته في التأثير في قوة دلالة الإجماع السكوتي.

وسأفرد لكل جهةٍ مبحثاً؛ لتجلية تلك الصلة.

---

(١) من الأصوليين من فرض هذا في حق كل عصر من عصور المجتهدين، ومنهم من خَصَّ ذلك بعصر الصحابة ﷺ دون من بعدهم؛ لأن من قال: إن ذلك حجة وليس إجماعاً فإنما يتوجّه إذا فُرض ذلك في حق الصحابة. انظر: إجمال الإصابة (٢٠ ـ ٢٣).

(٢) انظر: شرح اللمع (٢/ ٦٩٠، ٦٩١)، وإرشاد الفحول (١٥٣).

(٣) انظر: شرح العمد (١/ ٢٤٧ ـ ٢٤٩)، والعدة (٤/ ١١٧١، ١١٧٢، ١١٧٦)، وشرح اللمع (٢/ ٦٩٠، ٦٩١)، والمستصفى (١/ ١٩١)، والمحصول (٤/ ١٥٣)، ومختصر ابن الحاجب مع شرحه بيان المختصر (١/ ٥٧٥)، وشرح مختصر الروضة (٣/ ٧٨، ٧٩)، والمسودة (٣٣٥، ٣٣٦)، وإجمال الإصابة (٢٠ ـ ٢٢)، والبحر المحيط (٤/ ٤٩٤ ـ ٥٠٢).

(٤) انظر: جمع الجوامع مع شرح المحلي والآيات البينات (٣/ ٤١٢)، والبحر المحيط (٤/ ٥٠٣ ـ ٥٠٥)، والتحرير (٤٠٧)، والتقرير والتحبير (٣/ ١٠١، ١٠٥، ١٠٦)، وشرح الكوكب المنير (٢/ ٢٥٣، ٢٥٤)، وتيسير التحرير (٣/ ٢٤٦)، ومسلم الثبوت مع شرحه فواتح الرحموت (٢/ ٢٣٢) بهامش المستصفى، وسلّم الوصول لشرح نهاية السول (٣/ ٣٠٢، ٣٠٣) بهامش نهاية السول.

المبحث الأول

صلة عموم البلوى بحجية الإجماع السكوتي

إذا أردنا أن نتبيّن صلة عموم البلوى بحجية الإجماع السكوتي، فإن لقول بعض المجتهدين وسكوت الباقين من حيث اطلاعهم على ذلك القول حالتين:

الحالة الأولى: أن نجزم بعلم جميع المجتهدين بذلك القول الصادر من بعضهم ـ كأن يكونوا حاضرين ـ ثم يعرفون فيسكتون[(١)].

وإلى هذه الحالة ينصرف أصل الخلاف في الإجماع السكوتي، فقد اختلف الأصوليون في ذلك على أقوالٍ كثيرةٍ[(٢)]، ومن تلك الأقوال ما يتعلّق بعموم البلوى، وحاصله: أن قول بعض المجتهدين بحضرة الباقين وسكوتهم بعد أن عرفوا إنما يعتبر إجماعاً في حال ما إذا كان ذلك القول يتعلّق بحادثةٍ تعمّ بها البلوى.

ويشهد لذلك أن بعض الأصوليين أشار إلى أن السكوت لا يكون دليلاً على الموافقة إلى في حال ما إذا دام الخوض في حكم الحادثة وتكرّر بتكرّر وقوعها[(٣)]، وذلك في حال عموم البلوى بها.

ومن الأصوليين مَنْ أشار إلى أن السكوت لا يكون دليلاً على الموافقة، إلا إذا وجدت قرائن تدلّ على الرضا[(٤)]، وفي نظري أن من تلك

---

(١) انظر: البحر المحيط (٤/٥٠٣)، والتقرير والتحبير (٣/١٠٥).

(٢) انظر: الهامش رقم (٣) ص(٢٤٦) من هذا البحث.

(٣) انظر: المنخول (٣١٩)، والبحر المحيط (٤/٥٠٢)، وإرشاد الفحول (١٥٥).

(٤) انظر: المستصفى (١/١٩١)، وروضة الناظر (٢/٤٩٣)، وشرح مختصر الروضة (٣/٨٠)، والبحر المحيط (٤/٥٠٢)، وإرشاد الفحول (١٥٥).

القرائن المفيدة للرضا أن تعمّ البلوى بالحادثة محل البحث، وحينئذٍ سيتكرّر الخوض فيها ويكثر بناءً على تكرّر وقوعها وكثرته، فإذا تكرّر السكوت مع العلم بذلك القول بحضوره كانت تلك قرينة على رضا من سكت تجاه ذلك القول المصرَّح به في حكم الحادثة.

*** ويمكن أن يستدلّ لهذا القول[1] بأدلّةٍ منها:**

١ ـ أنّ العادة جاريةٌ مستقرة على أنه لا يمكن أن يسمع العدد الكثير من المجتهدين قولاً في حادثةٍ يعتقدون بطلانه، ثم يمسكوا عن إنكاره وإظهار خلافه[2]، فإذا سكتوا دلّ سكوتهم على أنهم يعتقدون صحة ذلك القول، وأنهم راضون به، وموافقون عليه، ويتأكّد هذا عند وجود أحد أمرين أو كليهما:

أحدهما: إذا كان ذلك في عصر الصحابة ﵃، حيث إنّ هممهم أشدّ، وعزائمهم أقوى في إنكار قولٍ يعتقدون خلافه وقد صدر من بعضهم، فإذا سكتوا كان ذلك موافقةً منهم على ذلك القول[3].

ثانيهما: إذا كان ذلك القول في حادثةٍ تعمّ بها البلوى، فإن عموم وقوع الحادثة وتكرّر الخوض فيها مما يدعو إلى إظهار الخلاف لو وُجِدَ، فقد توافرت الدواعي على ظهوره، فلا يجوز أن يخفى، ولو جاز ذلك لجاز أن يكون في العرب من عارض القرآن ولم يظهر ذلك، ولجاز أن يكون النبي ﷺ قد نصّ على سننٍ كثيرةٍ ولم تنقل، فإذا كان هذا فاسداً؛ لوقوع العلم بأن ما يجري هذا المجرى لا بدّ من أن تدعو الدواعي إلى إظهاره ونقله فكذلك ههنا، ومثله لو أنّ قائلاً قال: إن الخطيب لما صعد المنبر يوم الجمعة رماه إنسانٌ بسهمٍ فقتله، لم يجز أن يترك جماعةٌ ـ ممن

---

(١) وهو أنّ قول بعض المجتهدين بحضرة الباقين وسكوتهم، بعد أن عرفوا يعتبر إجماعاً إذا كان يتعلّق بحادثةٍ تعمّ بها البلوى.

(٢) انظر: الفصول في الأصول (٣/ ٢٨٩)، وإحكام الفصول (٤٠٨).

(٣) انظر: إجمال الإصابة (٢٧، ٢٩، ٣٠).

شهد الجمعة، ولم يروا أو يسمعوا ذلك ـ إظهار النكير على القائل، ولا يجوز أن تتّفق هممهم على السكوت مع اختلاف أحوالهم، فكذلك ههنا[1].

٢ ـ أنَّ سكوت النبي ﷺ على ما سمعه أو رآه دليلٌ على رضاه وتصويبه، فكذلك سكوت المجتهدين على ما يسمعونه أو يرونه دليلٌ على رضاهم؛ لأنهم شهداء الله في الأرض بنص السُّنّة الصحيحة[2]. وإذا تقرّر أن سكوت النبي ﷺ دليلٌ على رضاه فإن الرضا يكون أظهر حينما يكون السكوت على حادثةٍ يتكرر وقوعها أمامه، وتعمّ بها البلوى، فيعتبر حينئذٍ إقراراً منه، فكذلك هنا إذا تكرر سكوت المجتهدين بتكرر وقوع الحادثة وعموم البلوى بها وتكرر الخوض فيها من بعضهم، فإن ذلك يؤكد أن سكوتهم عن رضا، فيكون ذلك إجماعاً.

الحالة الثانية: أن لا نجزم بعلم جميع المجتهدين، كأن يكونوا غير حاضرين لذلك القول الصادر من بعضهم، إلا أن ذلك القول لم يعلم له مخالف، ويندرج في هذه الحالة مسألتان:

المسألة الأولى: أن يغلب على الظن أنهم علموا بذلك القول الذي

---

(١) انظر الفصول في الأصول (٣/ ٢٨٩) وشرح العمد (١/ ٢٥٠) وميزان الأصول (٤٢٣)، وإجمال الإصابة (٢٩، ٣٠).

(٢) انظر: شرح مختصر الروضة (٣/ ٨٣)، وشرح الكوكب المنير (٢/ ٢٥٥).
والمقصود بالسُّنة الصحيحة ما أخرجه البخاري عن أنس بن مالك في كتاب الجنائز، باب ثناء الناس على الميت، بلفظ: (أنتم شهداء الله على الأرض).
انظر: صحيح البخاري مع فتح الباري (٣/ ٢٧٠) برقم (١٣٦٧).
وأخرجه عن أنسٍ في كتاب الشهادات، باب تعديلُ كم يجوز؟ بلفظ: (المؤمنون شهداء الله في الأرض).
انظر: صحيح البخاري مع فتح الباري (٥/ ٢٩٩) برقم (٢٦٤٢).
وأخرجه مسلم عن أنس ـ أيضاً ـ في كتاب الجنائز، باب فيمن يثنى عليه خيرٌ أو شرٌ من الموتى، بلفظ: (أنتم شهداء الله في الأرض ـ ثلاثاً ـ).
انظر: صحيح مسلم بشرح النووي (٧/ ٢٢، ٢٣) برقم (٩٤٩).

صدر من بعضهم ثم سكتوا، وذلك لانتشار[1] ذلك القول بين المجتهدين[2].

ومن الأقوال الواردة في شأن هذه المسألة: أن سكوت بعض المجتهدين مع غلبة الظن بعلمهم بالقول الصادر من بعضهم إنما يكون إجماعاً إذا كان يتعلّق بحادثةٍ تعمّ بها البلوى[3].

وقد حمل بعض علماء الشافعية كلام الشافعي[4] على أنه يراد به هذا القول حينما استدلّ على إثبات خبر الواحد والقياس بأن العمل بهما من الصحابة قد تكرر في وقائع كثيرة، وتكرر معه سكوت بقية الصحابة؛ إذ لا يمكن أن ينقل ذلك نصاً عن جميعهم بحيث لا يشذّ منهم أحد، وإنما نُقل عن جمعٍ مع الاشتهار وسكوت الباقين، ولم يحضروا جميعهم هذا القول، وإنما علِموا به عن طريق انتشاره بينهم[5].

وقال ابن أمير الحاج: «وجعل مشايخنا اشتهار الفتوى من البعض

---

(١) المقصود بالانتشار هنا: أن يكون للمسألة الصادر فيها ذلك القول من أحد المجتهدين طبيعةٌ خاصةٌ تفرض غلبة الظن بوصول ذلك القول إلى باقي المجتهدين، كأن تقع في مكانٍ واحدٍ والمجتهدون متوافرون فيه؛ لكنهم لم يحضروا ذلك القول حين صدوره، أو تمضي مدة طويلة على صدور هذا القول، ونحو ذلك، بغضّ النظر عن عموم البلوى بذلك الأمر أو عدمه.

(٢) انظر: البحر المحيط (٤/٥٠٣)، والتقرير والتحبير (٣/١٠٥).

(٣) انظر: شرح العضد على مختصر ابن الحاجب (٢/٣٨).

(٤) هو أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع الهاشمي القرشي المطلبي، ولد في غزة بفلسطين عام ١٥٠هـ، وهو أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة، وإليه تنتسب الشافعية، حُمل صغيراً إلى مكة، وزار بغداد مرتين، ثم قصد مصر. له مؤلفات منها: أحكام القرآن، والمسند، والسنن، واختلاف الحديث، والأمّ في الفقه، والرسالة في أصول الفقه، وغيرها. وكانت في وفاته في مصر عام ٢٠٤هـ.
انظر: صفة الصفوة (٢/٢٤٨ ـ ٢٥٩)، وغاية النهاية (٢/ ٩٥، ٩٦)، وتهذيب الأسماء واللغات (١/ ٤٤ ـ ٦٧)، وطبقات الشافعية للإسنوي (١/١٨).

(٥) انظر: شرح المعالم، رسالة دكتوراه، إعداد أحمد محمد صديق (٢/ ٨٢٨، ٨٢٩)، وإجمال الإصابة (٢٣، ٢٤)، ونهاية السول (٣/٢٩٦، ٢٩٧)، والتمهيد في تخريج الفروع على الأصول (٤٥١، ٤٥٢)، والبحر المحيط (٤/٤٩٦).

والسكوت من الباقين كافياً في انعقاد الإجماع»[1].

وقد نصّ كثير من الأصوليين على أن انتشار قول بعض المجتهدين مع سكوت الباقين محمولٌ على موافقتهم فيعتبر إجماعاً، ولم يفصّلوا بين ما إذا كان اطّلاع الساكتين على قول بعضهم قد جاء بطريق الجزم، أو بغلبة الظن، والذي يظهر من لفظه أنه يشمل الأمرين معاً[2]، فيدخل في ذلك ما إذا كان سكوت بعضهم بعد اطّلاعه على قولٍ يتعلّق بحادثةٍ تعمّ بها البلوى، فإن عموم البلوى طريق لتغليب الظنّ بالعلم بالقول.

ويمكن أن يستدلّ لذلك[3] بأدلةٍ منها:

١ ـ أنه قد ورد عن التابعين أنهم يستدلون بالقول المنتشر في الصحابة الذي لم يعرف له مخالف، ومن ذلك بعض الأقوال المتعلقة بحوادث تعمّ بها البلوى، فكان ذلك إجماعاً من التابعين على صحة الاحتجاج بذلك القول الصادر من بعض الصحابة[4].

ويناقش هذا بما يأتي:

ـ لا يسلّم أنهم كانوا يتمسكون بشيءٍ من ذلك؛ إذ لم يقع شيء منه[5].

ـ وعلى التسليم بأنه وقع منهم الاحتجاج بالقول المنتشر المتعلّق بحادثةٍ تعمّ بها البلوى فربما أن وقوعه ممن يعتقد حجيته، أو أنه كان

---

(١) التقرير والتحبير (٣/ ١٠٥).

(٢) انظر: الفصول في الأصول (٣/ ٢٨٥)، وشرح العمد (١/ ٢٤٧ ـ ٢٥١)، والعدة (٤/ ١١٧٠)، وشرح اللمع (٢/ ٦٩٠، ٦٩١)، وميزان الأصول (٤١٥)، وروضة الناظر (٢/ ٤٩٢)، وشرح مختصر الروضة (٣/ ٧٨، ٧٩)، وكشف الأسرار (٣/ ٤٢٦)، والمسودة (٣٣٥)، وشرح الكوكب المنير (٢/ ٢٥٣، ٢٥٤).

(٣) أي: للقول بأن سكوت بعض المجتهدين مع غلبة الظن بعلمهم بالقول المنتشر الصادر من بعضهم إنما يكون إجماعا إذا كان يتعلّق بحادثةٍ تعمّ بها البلوى.

(٤) انظر: روضة الناظر (٢/ ٤٩٥)، وشرح مختصر الروضة (٣/ ٨٤)، وإجمال الإصابة (٣٠).

(٥) انظر: المستصفى (١/ ١٩٢)، ونهاية السول (٣/ ٣٠٠).

لغرض إلزام المخالف، أو كان على وجه الاستئناس بذلك القول[1].

ـ وعلى التسليم بأن الاستدلال بالقول المنتشر المتعلّق بحادثةٍ تعمّ بها البلوى يُحصّل الإجماع على صحة الاحتجاج بذلك القول، فإن حاصل هذا الدليل إنما هو إثبات الشيء بنفسه؛ إذ إن المراد بالتمسك بالقول المنتشر المتعلّق بحادثةٍ تعمّ بها البلوى أنهم يتمسكون بالقول الصادر من بعضهم مع غلبة الظن بعلمهم بذلك القول[2].

٢ ـ أن عدم اعتبار القول الصادر من بعض المجتهدين وخاصة الصحابة ﷺ في حادثةٍ تعمّ بها البلوى مع سكوت الباقين يفضي إلى تعذّر وجود الإجماع؛ إذ لا تعلم مسألةٌ واحدةٌ صرّح فيها جميع الصحابة، أو جميع أهل الفتوى منهم بأقوالهم فيها، فينبغي اعتبار قول بعض المجتهدين إذا انتشر، وغلب على الظن علم الباقين به إجماعاً، ومن ذلك أن يكون ذلك القول متعلقاً بحادثةٍ تعمّ بها البلوى[3].

٣ ـ أن الجزم بعلم بعض المجتهدين بالقول الصادر من بعضهم الآخر قد يتعذّر؛ لعدم حضورهم في مجلسٍ واحدٍ، ولكن غلبة الظن بذلك ممكنة، وبناء الأحكام على غلبة الظن معتبرٌ شرعاً، فإذا غلب على الظنّ علم بعض المجتهدين بالقول الصادر من بعضهم الآخر بأن كان منتشراً، ثم سكتوا ولم يظهروا خلافاً، كان ذلك بمنزلة الجزم بعلمهم بذلك القول وسكوتهم، فيكون إجماعاً، ومما يؤكد غلبة الظن بالعلم مع الانتشار أن يكون القول الصادر من بعض المجتهدين متعلقاً بحادثةٍ تعمّ بها البلوى.

٤ ـ أنه قد تقدّم أن سكوت النبي ﷺ عن التعرض لحادثةٍ وقعت في عصره مع غلبة الظنّ باطّلاعه عليها بأن كانت من قبيل ما تعمّ به البلوى

---

(١) انظر: نهاية السول (٣/ ٣٠١).

(٢) انظر: معراج المنهاج (٢/ ١٠١)، وشرح المنهاج للأصفهاني (٢/ ٦١٩)، والإبهاج (٢/ ٤٢٧)، ونهاية السول (٣/ ٣٠١)، وشرح البدخشي (٢/ ٤٢٢، ٤٢٣).

(٣) انظر: الفصول في الأصول (٣/ ٢٨٥، ٢٨٦)، وإحكام الفصول (٤٠٩)، وأصول السرخسي (١/ ٣٠٥)، وروضة الناظر (٢/ ٤٩٦)، وشرح مختصر الروضة (٣/ ٨٣).

يعتبر إقراراً منه ﷺ على العمل بها[1]، فكذلك سكوت بعض المجتهدين مع غِلبة الظن باطّلاعهم على القول الصادر من بعضهم الآخر؛ لكونه في حادثةٍ تعمّ بها البلوى، يعتبر بمنزلة الجزم بعلمهم بذلك القول مع سكوتهم، فيكون إجماعاً منهم على ذلك الحكم.

المسألة الثانية: أن لا يغلب على الظنّ اطّلاع بعض المجتهدين على القول الصادر من بعضهم الآخر، وذلك لعدم انتشار ذلك القول، فيحتمل حينئذٍ أن يعلموا بذلك القول، ويحتمل أن لا يعلموا، فهل يعتبر سكوت بعض المجتهدين موافقةً، فيكون إجماعاً، أوْ لا؟.

وقبل الخوض في هذه المسألة يجدر التنبيه على أمرين:

أولهما: أن ألفاظ الأصوليين قد اختلفت في التعبير عن أصل المسألة، فمن الأصوليين من وصف القول الصادر من بعض المجتهدين بالانتشار[2]، ومنهم من وصفه بعدم الانتشار[3]، وقد حاول بعض الأصوليين التوفيق بين ذلك كابن السبكي[4]، وذلك بالنظر إلى المقصود من

---

(١) انظر ص (١٨٢) من هذا البحث.

(٢) انظر: نهاية الوصول (٦/ ٢٥٧٥)، والتحصيل (٢/ ٦٧).

(٣) انظر: المعتمد (٢/ ٧١، ٧٢)، وشرح العمد (١/ ٢٥٧ ـ ٢٥٩)، والمحصول (٤/ ١٥٩)، والإحكام في أصول الأحكام للآمدي (١/ ٣١٥)، ومختصر ابن الحاجب مع شرحه بيان المختصر (١/ ٥٧٩)، وشرح تنقيح الفصول (٣٣١، ٣٣٢)، وبيان المختصر (١/ ٥٨٠)، وشرح العضد على مختصر ابن الحاجب (٢/ ٣٨)، ونهاية السول (٣/ ٣٠١، ٣٠٢)، والتقرير والتحبير (٣/ ١٠٥)، ورفع النقاب، رسالة ماجستير، دراسة وتحقيق عبد الرحمٰن بن عبد الله الجبرين (٢/ ٥٠٧)، وشرح البدخشي (٢/ ٤٢٣ ـ ٤٢٥).

(٤) ذكر ابن السبكي أن الظاهر أن تُصَوَّرَ المسألةُ بما إذا انتشر القول، وبيّن أنه ظاهر كلام الرازي، إلا أن الذي نصّ عليه الرازي هو عدم الانتشار كما سبق. انظر: الإبهاج (٢/ ٤٢٨، ٤٢٩).

وابن السبكي هو: أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي، ولد في القاهرة عام ٧٢٧هـ، وقيل: عام ٧٢٩هـ، وانتقل مع والده إلى دمشق، ينتسب إلى (سُبْك) ـ من أعمال المنوفية بمصر ـ وهو أحد علماء الشافعية، انتهى إليه قضاء القضاة في الشام ثم عزل، وجرت له محنٌ وشدائد. له مؤلفات منها: ترشيح التوشيح في الفقه، والأشباه والنظائر، وجمع الجوامع في أصول الفقه، وكذا منع الموانع ورفع الحاجب، وتكملة=

فرض المسألة هنا، فإن المقصود من ذلك أنه لم يعلم أن القول بلغ الجميع، بل يحتمل بلوغه لهم وعدمه، وإذا كان هذا هو المقصود، فإن من عبّر بالإثبات كان قصده الشهرة للقول الصادر من بعض المجتهدين، وإن لم يُعلم أنه بلغ الجميع، ومن عبّر بالنفي فإن قصده الإشارة إلى أنه لم يُعلم بلوغ القول الجميع[1].

ثم إن بعض الأصوليين قد عمّم الخلاف هنا، ولم يفصّل بين انتشارِ وعدمه[2].

ثانيهما: أن الأصوليين اختلفوا في حجية هذه المسألة، والخلاف فيها منحصرٌ بين من قالوا: إن قول بعض المجتهدين بحضرة الباقين مع سكوتهم بعد أن عرفوا يعتبر إجماعاً وحجةً[3]؛ لأن من قال بعدم حجية ذلك مع الجزم باطّلاع بعض المجتهدين، أو مع غلبة الظن بذلك فإن قوله بعدم الحجية في هذه المسألة التي يحتمل فيها الاطّلاع وعدمه من باب أولى.

والباحث في آراء الأصوليين في هذه المسألة عند حديثهم عن حجية هذا القول الصادر من بعض المجتهدين حيث لم ينتشر مع سكوت بقية المجتهدين يجد أنها قد تباينت على النحو الآتي:

= الإبهاج، وطبقات الشافعية الكبرى، وغيرها. وكانت وفاته في دمشق عام ٧٧١هـ.
انظر: الدرر الكامنة (٢/ ٤٢٥ ـ ٤٢٨)، وحسن المحاضرة (١/ ٣٢٨، ٣٢٩)، وشذرات الذهب (٦/ ٢٢١، ٢٢٢).

(١) انظر: الإبهاج (٢/ ٤٢٩).

(٢) انظر: نفائس الأصول (٦/ ٢٨٠٧)، ومعراج المنهاج (٢/ ١٠١، ١٠٢)، وشرح المنهاج للأصفهاني (٢/ ٦١٩، ٦٢٠)، وقد خصّ الرازي هذه المسألة بعصر الصحابة. انظر: المحصول (٤/ ١٥٩).
وجه هذا التخصيص أن الخلاف قد وقع بين الأصوليين في اعتبار هذا القول حجةً، أو عدم اعتباره إذا لم تعتبر المسألة إجماعاً، ولا وجه لهذا الخلاف إلا بتخصيصه بعصر الصحابة؛ إذ يجري الخلاف في اعتبار قول الواحد منهم حجة.
انظر: رفع الحاجب، رسالة دكتوراه، تحقيق وتعليق دياب عبد الجواد عطا، القسم الثاني، الجزء الأول (٢/ ٢٧٩).

(٣) انظر: التحصيل (٢/ ٦٧)

الرأي الأول: من الأصوليين من ردّ حجية هذه المسألة مطلقاً، ومن أولئك ابن حزم(١)، والآمدي(٢)، وابن الحاجب(٣)، والعضد الإيجي(٤)،

---

(١) انظر: مراتب الإجماع (٩، ١٠).
وابن حزم هو: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، ولد في قرطبة عام ٣٨٤هـ. وانصرف عن الوزارة وتدبير المملكة إلى العلم والتأليف، وهو أحد أئمة الإسلام، عالم بالحديث والأصول، كان حاداً في انتقاده للعلماء والفقهاء، فحذروا السلاطين من فتنته، ونهوا العوام من الدنوّ منه، فأقصته الملوك وطاردته، فرحل إلى بادية (لَبْلة) من بلاد الأندلس. له مؤلفات كثيرة منها: الفصل في الملل والأهواء والنحل، والمحلّى، والإحكام في أصول الأحكام، وملخص إبطال القياس، وطوق الحمامة، وغيرها. وكانت وفاته في بادية (لَبلة) عام ٤٥٦هـ، وقيل: عام ٤٥٧هـ.
انظر: المغرب في حلي المغرب (١/ ٣٥٤ ـ ٣٥٥)، وبغية الملتمس (٤١٥، ٤١٦)، ووفيات الأعيان (٣/ ٣٢٥ ـ ٣٣٠)، وتذكرة الحفاظ (٣/ ١١٤٦ ـ ١١٥٤).

(٢) انظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (١/ ٣١٥).
والآمدي هو: أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد بن سالم التغلبي، سيف الدين الآمدي، ولد في آمد ـ في ديار بكر ـ عام ٥٥١هـ، وتعلّم في بغداد والشام، وانتقل إلى القاهرة فدرّس فيها واشتهر، كان حنبلياً، ثم انتقل إلى مذهب الشافعي، له مؤلفات منها: الإحكام في أصول الأحكام، ومختصره منتهى السول، وأبكار الأفكار، والمبين في شرح معاني الحكماء والمتكلمين وغيرها، خرج إلى دمشق، وبها توفي عام ٦٣١هـ.
انظر: وفيات الأعيان (٣/ ٢٩٣، ٢٩٤)، ولسان الميزان (٣/ ١٣٤، ١٣٥)، وطبقات الشافعية الكبرى (٥/ ١٢٩، ١٣٠)، وطبقات الشافعية للإسنوي (١/ ٧٣، ٧٤).

(٣) انظر: مختصر ابن الحاجب مع شرحه بيان المختصر (١/ ٥٧٩).
وابن الحاجب هو: أبو عمرو عثمان بن أبي بكر بن يونس بن الحاجب، جمال الدين، ولد في إسنا ـ في صعيد مصر ـ عام ٥٧٠هـ، فقيه مالكي، أصولي، مقرئ، متكلم، عالم باللغة العربية، نشأ في القاهرة، وسكن دمشق، وكان أبوه حاجباً فعرف به. له مؤلفات كثيرة منها: مختصر الفقه، ويسمّى جامع الأمهات، ومنتهى الوصول والأمل في أصول الفقه، والكافية في النحو، والشافية في الصرف، وغيرها. وكانت وفاته في الإسكندرية عام ٦٤٦هـ.
انظر: وفيات الأعيان (٣/ ٢٤٨ ـ ٢٥٠)، وغاية النهاية (١/ ٥٠٨، ٥٠٩)، وبغية الوعاة (٢/ ١٣٤، ١٣٥).

(٤) انظر: شرح العضد على مختصر ابن الحاجب (٢/ ٣٨).
والعضد الإيجي هو: أبو الفضل عبد الرحمٰن بن أحمد بن عبد الغفار، عضد الدين الإيجي، من أهل إيج ـ بلدة في فارس من نواحي شيراز ـ كان إماماً في المعقول، قائماً بالأصول والمعاني العربية، ولي القضاء، وتخرج عليه تلاميذ عظام، وهو من علماء=

والأصفهاني[1].

واحتجوا بأن قول بعض المجتهدين إذا لم ينتشر بحيث يحتمل علم بقية المجتهدين به، ويحتمل عدم علمهم فإن الغالب حينئذٍ أن ذلك القول سيخفى علمه عليهم، فيقوى احتمال ذهولهم عن ذلك القول، وعند ذلك لا يكون للذاهلين في المسألة قول، أو يكون لهم قولٌ مخالفٌ لم يُنقل، وأما احتمال كون العلم بالقول مع السكوت موافقةً فلا مرجح له على سائر الاحتمالات، فلا يكون الإجماع حينئذٍ حاصلاً[2].

الرأي الثاني: ومنهم أن ألحق حجية هذه المسألة بحجية قول بعض المجتهدين إذا جُزم باطّلاع بقيتهم عليه، أو غلب على الظن ذلك حال سكوتهم، فيجري في هذه المسألة الخلاف الجاري في أصل الإجماع السكوتي، هل يعتبر إجماعاً وحجةً، أو حجةً، مطلقاً أو مقيداً، أوْ لا يعتبر؟.

وهذا الرأي يذكره بعض الأصوليين[3]، ولم أطّلع على من نسبه لقائلٍ معيّنٍ.

ويحتج لهذا بأن قول بعض المجتهدين إذا اشتهر ـ وإن لم يُعلم أنه

= الشافعية، له مؤلفات منها: العقائد العضدية، وشرح مختصر ابن الحاجب في أصول الفقه، والمواقف في علم الكلام، والفوائد الغياثية في المعاني والبيان، وغيرها. وكانت وفاته في كرمان مسجوناً في القلعة عام ٧٥٦هـ.

انظر: طبقات الشافعية الكبرى (٦/ ١٠٨)، وطبقات الشافعية للإسنوي، (٢/ ١٠٩)، والدرر الكامنة (٢/ ٣٢٢، ٣٢٣)، وبغية الوعاة (٢/ ٧٥، ٧٦).

(١) انظر: بيان المختصر (١/ ٥٨٠).

(٢) شرح العضد على مختصر ابن الحاجب (٢/ ٣٨)، وبيان المختصر (١/ ٥٨٠).

(٣) انظر: الإبهاج (٢/ ٤٢٨)، ونهاية السول (٣/ ٣٠٢).

وقد يُعبَّر عنه بعض الأصوليين بالقول: إنه حجة مطلقاً، وذلك إلحاقاً بقول بعض المجتهدين إذا علم به بقيتهم، وجُزم بذلك، أو غلب على الظن، عند من يرى أنه حجة مطلقاً.

انظر: البحر المحيط (٤/ ٥٠٤)، والتقرير والتحبير (٣/ ١٠٥).

بلغ جميعهم - فإن الذي يظهر من ذلك وصول ذلك القول إلى بقية المجتهدين[1]، وحينئذٍ فهل يعتبر سكوتهم موافقةً أوْ لا؟. فيجري فيه الخلاف في أصل الإجماع السكوتي.

الرأي الثالث: ومن الأصوليين من فصّل في هذه المسألة، فإن كان القول متعلقاً بحكم حادثةٍ تعمّ بها البلوى، فإن حجيته تلحق بحجية قول بعض المجتهدين الذي جُزم باطّلاع بقيتهم عليه، أو غلب على الظن ذلك، فيجري فيه حينئذٍ الخلاف الجاري في أصل الإجماع السكوتي.

وإن لم يكن ذلك القول متعلقاً بحادثةٍ تعمّ بها البلوى، فإنه لا يعتبر إجماعاً.

وإلى هذا التفصيل ذهب الفخر الرازي[2]، وتابعه على ذكره جماعة من الأصوليين، منهم سراج الدين الأرموي[3]، والقرافي[4]، وابن الجزري[5]،

---

(١) انظر: الإبهاج (٢/٤٢٨)، ونهاية السول (٣/٣٠٢).

(٢) انظر: المحصول (٤/١٥٩).

وبهذا يكون مذهب الفخر الرازي في هذه المسألة أنها ليست إجماعاً، ولا حجة؛ إذ إنه يرى أن سكوت بعض المجتهدين بعد علمهم بقول بقيتهم وجُزم بذلك، أو غلب على الظن أنه لا يكون إجماعاً، ولا حجةً؛ لذلك كان رأيه هنا كذلك.

انظر: شرح تنقيح الفصول (٣٣٢)، ورفع النقاب، رسالة ماجستير، دراسة وتحقيق عبد الرحمٰن بن عبد الله الجبرين (٢/٥١١)، والهامش رقم (٧) (٢/٥٠٧).

(٣) انظر: التحصيل (٢/٦٧).

وسراج الدين الأرموي هو: أبو الثناء محمود بن أبي بكر بن أحمد، سراج الدين الأرموي، ولد عام ٥٩٤هـ، وأصله من أرمية - من بلاد أذربيجان - ورحل إلى الموصل، وسكن دمشق. وهو من علماء الشافعية. له مؤلفات منها: شرح الوجيز في الفقه، والتحصيل وهو مختصر للمحصول، وأسئلة على المحصول، والبيان والمطالع في المنطق، ولطائف الحكمة وغيرها. وكانت وفاته في قونية عام ٦٨٢هـ.

انظر: طبقات الشافعية الكبرى (٥/ ١٥٥)، وطبقات الشافعية للإسنوي (١/ ٨٠)، ومفتاح السعادة (١/٢٩٧، ٢٩٨)، وهدية العارفين (٦/٤٠٦).

(٤) انظر: شرح تنقيح الفصول (٣٣١، ٣٣٢)، ونفائس الأصول (٦/٢٨٠٧).

(٥) انظر: معراج المنهاج (٢/ ١٠١، ١٠٢).

وابن الجزري هو: أبو عبد الله محمد بن يوسف بن عبد الله بن محمود، شمس الدين=

والصفي الهندي[1]، والعلائي[2]، والأصفهاني[3]، وابن السبكي[4]، والإسنوي[5]،

= الجزري، ولد في جزيرة ابن عمر قرب الموصل عام ٦٣٧هـ، وإليها نسبته، خطيب من فقهاء الشافعية، رحل إلى بغداد، ثم إلى قوص بمصر، ثم إلى القاهرة وبها استقر. له مؤلفات منها: أجوبة على أسئلة من المحصول، ومعراج المنهاج في أصول الفقه، وشرح ألفية ابن مالك، وغيرها، وكانت وفاته في القاهرة عام ٧١١هـ.
انظر: طبقات الشافعية الكبرى (٦/ ٣١)، وطبقات الشافعية للإسنوي (١/ ١٨٥، ١٨٦)، والدرر الكامنة (٤/ ٢٩٩، ٣٠٠)، وبغية الوعاة (١/ ٢٧٨).

(١) انظر: نهاية الوصول (٦/ ٢٥٧٥).
والصفي الهندي هو: أبو عبد الله محمد بن عبد الرحيم بن محمد الأرموي، صفي الدين الهندي، ولد في الهند عام ٦٤٤هـ، أصولي، من فقهاء الشافعية، رحل إلى دمشق فاستوطنها، وجرت بينه وبين شيخ الإسلام ابن تيمية بعض المناظرات. له مؤلفات منها: نهاية الوصول، والفائق، كلاهما في أصول الفقه، والزبدة في الكلام، وغيرها. وكانت وفاته في دمشق عام ٧١٥هـ.
انظر: طبقات الشافعية الكبرى (٥/ ٢٤٠)، وطبقات الشافعية للإسنوي (٢/ ٣٠٢)، والدرر الكامنة (٤/ ١٤، ١٥)، وشذرات الذهب (٦/ ٣٧).

(٢) انظر: إجمال الإصابة (٣٤).
والعلائي هو: أبو سعيد خليل بن كَيْكَلديّ بن عبد الله العلائي، صلاح الدين، ولد في دمشق عام ٦٩٤هـ، من فقهاء الشافعية، تعلم في دمشق، ثم رحل إلى القدس، وصار مدرساً في الصلاحية. له مؤلفات منها: برهان التيسير في عنوان التفسير، وكشف النقاب عما روى الشيخان للأصحاب، وجامع التحصيل في أحكام المراسيل، ومنحة الرائض في الفرائض، والمجموع المذهب في قواعد المذهب، وغيرها. وكانت وفاته في القدس عام ٧٦١هـ.
انظر: طبقات الشافعية الكبرى (٦/ ١٠٤)، وطبقات الشافعية للإسنوي (٢/ ١٠٩، ١١٠)، والدرر الكامنة (٢/ ٩٠ ـ ٩٣)، وشذرات الذهب (٦/ ١٩٠، ١٩١).

(٣) انظر: شرح المنهاج (٢/ ٦١٩، ٦٢٠).

(٤) انظر: الإبهاج (٢/ ٤٢٨).

(٥) انظر: نهاية السول (٣/ ٣٠١، ٣٠٢).
والإسنوي هو: أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي، جمال الدين، ولد بإسنا في مصر عام ٧٠٤هـ، فقيه شافعي، أصولي، من علماء العربية، قدم القاهرة، وانتهت إليه رئاسة الشافعية، وولي الحسبة ووكالة بيت المال، ثم اعتزل الحسبة. له مؤلفات منها: المبهمات على الروضة، والهداية إلى أوهام الكفاية، ومطالع الدقائق، كلها في الفقه، والكوكب الدري في استخراج المسائل الشرعية من القواعد النحوية، ونهاية السول، والتمهيد في تخريج الفروع على الأصول، وطبقات الشافعية، وغيرها. وكانت وفاته عام ٧٧٢هـ.
انظر: الدرر الكامنة (٢/ ٣٥٤ ـ ٣٥٦)، وبغية الوعاة (٢/ ٩٢، ٩٣)، والبدر الطالع (١/ ٣٥٢، ٣٥٣).

والزركشي[1]، وابن أمير الحاج[2]، والشوشاوي[3]، والبدخشي[4]، والمطيعي[5]، وغيرهم.

واحتجوا بطرفٍ من احتجاج أصحاب الرأي الأول، وطرفٍ من احتجاج أصحاب الرأي الثاني، وحاصل حجتهم: أن عموم البلوى يقتضي وجود الحاجة العامة إلى معرفة حكم الحادثة التي عمت بها البلوى، فإذا صرّح بعض المجتهدين برأيه في تلك الحادثة فإن احتمال علم بقية المجتهدين بذلك القول يقوى، وحينئذٍ فلا بدّ أن تكون للساكتين موافقةٌ أو مخالفة، فيجري فيه الخلاف الذي جرى في أصل الإجماع السكوتي[6]،

---

(١) انظر: البحر المحيط (٤/ ٥٠٤).

(٢) انظر: التقرير والتحبير (٣/ ١٠٥).

(٣) انظر: رفع النقاب، رسالة ماجستير، دراسة وتحقيق عبد الرحمٰن بن عبد الله الجبرين (٢/ ٥٠٧).

والشوشاوي هو: أبو عبد الله، أو أبو علي الحسين بن علي بن طلحة الرجراجي، ثم الشوشاوي، مفسر مغربي، من بلاد سوس، من علماء المالكية، له مؤلفات منها: الفوائد الجميلة على الآيات الجليلة، ونوازل في فقه المالكية، وشرح مورد الظمآن، ورفع النقاب عن تنقيح الشهاب في أصول الفقه، وغيرها، وكانت وفاته في تارودنت في أواخر القرن التاسع الهجري، ومنهم من نص على أنها كانت عام ٨٩٩هـ، ودفن برأس وادي سوس.

انظر: ذيل وفيات الأعيان (١/ ٢٤٤)، ونيل الابتهاج (١١٠)، والإعلام بمن حلّ مراكش وأغمات من الأعلام (٣/ ١٤٨)، والمعسول (٦/ ١٦٩)، وهدية العارفين (٥/ ٣١٦)، ومعجم المؤلفين (١/ ٥٦٨)، والقسم الدراسي من كتاب رفع النقاب، رسالة ماجستير، دراسة وتحقيق عبد الرحمٰن بن عبد الله الجبرين (٤٤ ـ ٤٦، ٦٢).

(٤) انظر: شرح البدخشي (٢/ ٤٢٣، ٣٢٤).

والبدخشي هو: محمد بن الحسن البدخشي، ويقال: البلخشي، عالمٌ حنفي من الزهاد، سكن دمشق، وكان له مكانةٌ فيها، وكان ينقطع للعبادة في الجامع الأموي، له مؤلفات منها: مناهج العقول في شرح منهاج الوصول، وحاشية على شرح التحتاني للشمسية في المنطق، وكانت وفاته في دمشق في أواخر عام ٩٢٢هـ، أو في أوائل عام (٩٢٣هـ).

انظر: الكواكب السائرة (١/ ٨٩، ٩٠)، وكشف الظنون (٢/ ١٠٦٣)، ومعجم المؤلفين (٣/ ١٥٩).

(٥) انظر: سلّم الوصول لشرح نهاية السول (٣/ ٣٠٢، ٣٠٣) بهامش نهاية السول.

(٦) انظر: المحصول (٤/ ١٥٩)، والتحصيل (٢/ ٦٧)، ومعراج المنهاج (٢/ ١٠٢)، ونهاية=

ومن قال بحجيته هنا قال: إن السكوت لا بدّ أن يكون عن رضا؛ لما سبق من أنه يبعد أن يتكرر الخوض في حكم الحادثة لعموم البلوى بها، ويتكرر السكوت من غير رضا، فلو أضمروا المخالفة لنصّوا على ذلك، فإن داعي إظهار المخالفة أشدّ من داعي إظهار الموافقة، وإذا كان سكوت أولئك عن موافقة فإن ذلك يعتبر إجماعاً[1].

وأما إذا كانت الحادثة لا تعمّ بها البلوى، ولم ينتشر قول بعض المجتهدين بحيث يحتمل علم بقية المجتهدين بذلك، ويحتمل عدم علمهم به، فإن احتمال ذهولهم عن ذلك القول يقوى، فلا يكون لهم حينئذٍ قولٌ في المسألة، أو يكون لهم قولٌ مخالف لم ينقل، ولا مرجح لاحتمال الموافقة على تلك الاحتمالات، فلا يعتبر إجماعاً[2].

ثمّ إنه يَرِدُ على حجج أصحاب تلك الآراء مناقشاتٌ منها:

ـ أما أصحاب الرأي الأول فيَرِدُ على حجتهم أن ظهور القول من بعض المجتهدين ـ وإن لم ينتشر ـ مع كونه في شأن حادثةٍ تعمّ بها البلوى، يقوّي احتمال علم بقية المجتهدين حال سكوتهم بذلك القول، ولذلك تلحق هذه المسألة بما جُزم باطّلاع بقية المجتهدين عليه، أو بما غلب على الظن اطّلاعهم عليه مع سكوتهم، ويجري فيه حينئذٍ الخلاف الجاري في أصل الإجماع السكوتي.

ـ وأما أصحاب الرأي الثاني فيَرِدُ على حجتهم أن أصل الخلاف في الإجماع السكوتي مبنيٌّ على فرض وصول القول الصادر من بعض المجتهدين إلى بقيتهم إمّا جزماً، أو بغلبة الظن، وإلحاق هذه المسألة التي

= الوصول (٦/ ٢٥٧٥)، والإبهاج (٢/ ٤٢٨)، ونهاية السول (٣/ ٣٠٢)، والتقرير والتحبير (٣/ ١٠٥)، ورفع النقاب، رسالة ماجستير، دراسة وتحقيق عبد الرحمٰن بن عبد الله الجبرين (٢/ ٥١٠، ٥١١)، وشرح البدخشي (٢/ ٤٢٤).

(١) انظر: الهامش رقم (١) ص (٢٤٩) من هذا البحث.

(٢) انظر: المراجع السابقة في الهامش رقم (٦) في الصفحة السابقة، وشرح المنهاج للأصفهاني (٢/ ٦٢٠).

معنا بالخلاف هناك مطلقاً خطأ؛ إذ السكوت هناك دليل الرضا للعلم بالقول، فلو كان القول خطأ لحرم على بقية المجتهدين السكوت، أما هنا فلا يمكن حمل السكوت على الرضا مطلقاً؛ لاحتمال أن يكون سكوتهم لعدم العلم بالقول.

ـ وأما أصحاب الرأي الثالث فيَرِدُ على حجة من قال بحجيته ما يرد على قول بعض المجتهدين إذا صدر بحضرة الباقين وعرفوا به ثم سكتوا[١]، من أنه يحتمل أن يكون سكوتهم لأجل النظر والتروي في الدليل، أو لأجل أن القائل ممن تتقى سطوته مهابةً له، أو لأجل أنهم يرون تصويب كل مجتهد، أو أنهم أخروا إظهار الخلاف لمصلحةٍ، كخوف إثارة فتنةٍ ونحوها، أو للظنّ أن غيرهم قد أنكر فسقط الإنكار عنهم، أو أنهم سكتوا، أو بعضهم مخافة أن لا يلتفت إلى إنكاره، أو أنهم أنكروا ولم ينقل إنكارهم، فحَملُ سكوتهم على الرضا يعتبر تحكّماً؛ إذ إن احتمال كون سكوتهم لأجل الموافقة احتمالٌ من ثمانية احتمالات[٢].

ويُجاب عن ذلك هنا بما أُجيب به عن هذا الاعتراض هناك[٣]، وحاصله أن هذه الاحتمالات إذا قوبلت بما يظهر من حال المجتهدين، وخاصة إذا كان ذلك في عصر الصحابة، فإنهم لا يتركون السكوت، فإن تركوه فإنه يحمل على الموافقة، فاحتمال موافقتهم أظهر من تلك الاحتمالات، والاحتمال القوي يُقَدَّم على الاحتمالات الضعيفة[٤].

ويتضح ما ذكر في هذا المبحث بعرض بعض الفروع الفقهية التي تقرر ما سبق، ولكن ينبغي التنبيه على أنه يصعب الوقوف على حادثة تعمّ بها البلوى نجزم باطّلاع بقية الصحابة على القول أو الفعل الصادر فيها، بل إن غالب الحوادث التي من قبيل هذا المبحث يحصل فيها غلبة ظن باطّلاع

---

(١) انظر: شرح البدخشي (٢/ ٤٢٤، ٤٢٥).
(٢) انظر: شرح مختصر الروضة (٣/ ٨٠، ٨١)، وإجمال الإصابة (٢٥، ٢٦).
(٣) انظر: شرح البدخشي (٢/ ٤٢٥).
(٤) انظر: شرح مختصر الروضة (٣/ ٨١، ٨٢)، وإجمال الإصابة (٢٦ ـ ٢٨).

بقية الصحابة على ما صدر فيها، وقد يكون مجرد احتمال في اطّلاع بقيتهم على ذلك.

ثم إن الحوادث التي قد تدخل هنا ليست كلها محل تسليم، فقد يخرج بعضها عن محل البحث عند بعض العلماء؛ لفقدها ضابطاً من ضوابط الإجماع؛ لوجود مخالفٍ في نظره، أو غير ذلك، وهذا لم يثبت عند غيره لذلك حكم بانعقاد الإجماع.

والحوادث التي وردت عن الصحابة بالكيفية التي ورد الحديث عنها في هذا المبحث أكثر من أن تحصى، وسأقتصر هنا على ذكر نماذج منها بعضها قد صرّح بعض العلماء بحصول الإجماع فيه، وبعضها أجريته على ما سبق تقريره.

*** ومن الفروع الفقهية التي يتّضح بها هذا المبحث ما يأتي:**

١ ـ عدد ركعات صلاة التراويح:

ورد أن الناس كانوا في عهد عمر بن الخطاب ﷺ يقومون في صلاة التراويح بعشرين ركعةً[1]، وورد عن عليّ ﷺ أنه أمر رجلاً أن يصلي بهم

---

(١) أخرجه مالك عن يزيد بن رومان في كتاب الصلاة، باب ما جاء في قيام رمضان.
انظر: الموطأ (٨٥) برقم (٢٤٩).
وأخرجه البيهقي عن السائب بن يزيد في كتاب الصلاة، باب ما رُوي في عدد ركعات القيام في شهر رمضان.
انظر: السنن الكبرى (٢/٤٩٦).
وقد ورد في رواية أخرى عن السائب بن يزيد أن عمر ﷺ أمر أبي بن كعب وتميم الداري ﷺ، أن يقوما للناس بإحدى عشرة ركعة.
أخرج ذلك مالك في كتاب الصلاة، باب ما جاء في قيام رمضان.
انظر: الموطأ (٨٥) برقم (٢٤٨).
وأخرجها ـ أيضاً ـ البيهقي في كتاب الصلاة، باب ما رُوي في عدد ركعات القيام في شهر رمضان.
انظر: السنن الكبرى (١/٤٩٦).
ويمكن الجمع بين الروايتين بأن الإحدى عشرة ركعة كانت في أول أمرهم، مع التطويل=

في رمضان عشرين ركعةً[1]، وهذه حادثةٌ وقعت لجميع الناس حينذاك، وهي تتصل بأمرٍ يتعلّق بالتكليف، فاحتاجوا جميعهم إلى معرفة حكمها، حتى عمّت بذلك البلوى، ونكاد نجزم باطّلاع جميع الصحابة على هذه الحادثة، فلما سكتوا، ولم ينكر ذلك أحد دلّ على رضاهم، فكان إجماعاً على مشروعية التنفل في صلاة التراويح بعشرين ركعة[2].

٢ ـ بيع رباع مكة وإجارة دورها:

ورد عن بعض أصحاب النبي ﷺ أنهم تصرفوا في دورهم التي كانوا يملكونها بمكة بالبيع وغيره[3]، وهذا لم يحضره جميع الصحابة إلا أنه مما ينتشر[4]؛ لتعلقه بكثيرٍ من الصحابة الذين يملكون دوراً بمكة، ثم هو يتعلّق بمكانٍ يؤمه جميع المسلمين، فاحتيج إلى معرفة حكم ذلك حتى عمّت بذلك البلوى، فيغلب على الظنّ إذاً اطّلاع بقية الصحابة على ذلك، فلما سكتوا ولم ينكروا دلّ ذلك على رضاهم، فكان ذلك إجماعاً منهم على مشروعية بيع رباع مكة وإجارة دورها[5].

= بالقراءة فيها، فلما ضعف الناس عن ذلك أمرهم عمر بعشرين ركعة يوترون بثلاث، وذلك تخفيفاً عليهم من طول القيام.
انظر: السنن الكبرى (١/ ٤٩٦)، والمنتقى (١/ ٢٠٨).

(١) أخرجه البيهقي عن أبي عبد الرحمٰن السلمي في كتاب الصلاة، باب ما رُوي في عدد ركعات القيام في شهر رمضان.
انظر: السنن الكبرى (٢/ ٤٩٦).

(٢) انظر: بدائع الصنائع (١/ ٢٨٨)، المغني (٢/ ٦٠٤)، وكشاف القناع (١/ ٤٢٥).

(٣) أخرج ذلك البيهقي من فعل عمر، وعائشة، وعبد الله بن الزبير، وحكيم بن حزام، ومعاوية بن أبي سفيان، وصفوان بن أمية، في كتاب البيوع، باب ما جاء في بيع دور مكة وكرائها وجريان الإرث فيها.
انظر: السنن الكبرى (٦/ ٣٤، ٣٥).
وأخرجه البيهقي ـ أيضاً ـ عن أولئك في كتاب البيوع، باب بيع رباع مكة وكرائها.
انظر: معرفة السنن والآثار (٨/ ٢١٤، ٢١٥) برقم (١١٦٩٢)، و(١١٦٩٣)، و(١١٦٩٤)، و(١١٦٩٥).

(٤) انظر: المهذب مع المجموع (٩/ ٢٤٧).

(٥) انظر: المغني (٦/ ٣٦٥، ٣٦٦).

٣ ـ تضمين الأجير المشترك[١]:

ورد عن بعض الصحابة كعمر وعليّ رضي الله عنهما أنهما كانا يُضمّنان الأجير المشترك مطلقاً، سواء تعدّى أم لم يتعدّ[٢]، وكان عليّ رضي الله عنه يقول: (لا يُصلح الناس إلا ذلك)[٣]، وهذا مما يحتمل بلوغه وعدم بلوغه لبقية الصحابة؛ لتعلّقه بفئةٍ قليلةٍ منهم، وليس بجميعهم أو غالبهم وهو الأجراء، إلا أنه لما كان التعامل مع الأجراء مما تعمّ به البلوى لحاجة الناس إلى التعامل معهم، فإن احتمال بلوغ تضمينهم لبقية الصحابة يقوى؛ لحاجاتهم إلى معرفة حكم هذه الحادثة، فلما سكتوا ولم ينكروا دلّ على رضاهم، فيكون إجماعاً منهم على تضمين الأجير المشترك.

٤ ـ توريث المطلقة بائناً في مرض الموت:

ورد عن عمر وعثمان رضي الله عنهما القول بتوريث المطلقة بائناً في مرض موت الزوج[٤]، ومن ذلك ما ورد عن عثمان رضي الله عنه أنه ورّث تُماضِرَ بنت الأصبغ

---

(١) الأجير المشترك أو العام هو: «الذي يقع العقد معه على عملٍ معيّن، كخياطة ثوب، وبناء حائط... أو على عملٍ في مدةٍ لا يستحقّ جميع نفعه فيها، كالكحال والطبيب، سمّي مشتركاً؛ لأنه يتقبل أعمالاً لاثنين وثلاثة وأكثر في وقتٍ واحدٍ، ويعمل لهم، فيشتركون في منفعته واستحقاقها، فسمّي مشتركاً؛ لاشتراكهم في منفعته». المغني (٨/ ١٠٣).

(٢) أخرجه البيهقي في كتاب الإجارة، باب ما جاء في تضمين الأجراء.
انظر: السنن الكبرى (٦/ ١٢٢).
وانظر: بداية المجتهد (٢/ ٢٣٢)، والمغني (٨/ ١٠٣، ١٠٤).

(٣) أخرجه البيهقي بهذا اللفظ عن جعفر بن محمد عن أبيه في كتاب الإجارة، باب ما جاء في تضمين الأجراء.
انظر: السنن الكبرى (٦/ ١٢٢).

(٤) ما ورد عن عمر رضي الله عنه أخرجه عبد الرزاق عن الثوري عن مغيرة عن إبراهيم في كتاب الطلاق، باب طلاق المريض.
انظر: المصنف (٧/ ٦٤) برقم (١٢٢٠١).
وأخرجه البيهقي عن المغيرة عن إبراهيم في كتاب الخلع والطلاق، باب ما جاء في توريث المبتوتة في مرض الموت.
انظر: السنن الكبرى (٧/ ٣٦٣)، وقال: «وهذا منقطع، ولم يسمعه مغيرة من إبراهيم، إنما قال: ذكر عبيدة عن إبراهيم عن عمر، وعبيدة الضبي ضعيف، ولم يرفعه عبيدة إلى=

الكلبية[1] من زوجها عبد الرحمٰن بن عوف ﷺ، وكان قد طلّقها في مرضه فبتّها[2]، وهذا مما يحتمل عدم بلوغه لبقية الصحابة؛ لتعلّقه بشخص واحدٍ، إلا أنه لما كانت هذه الحادثة مما تعمّ به البلوى؛ لتضمّنها ضرراً قد يقع لكثيرٍ من النساء، ويراد دفعه فإن احتمال بلوغ توريث المرأة من دية زوجها لبقية الصحابة يقوى؛ لحاجتهم إلى معرفة حكم هذه الحادثة، فلما سكتوا ولم ينكروا دلَّ ذلك على رضاهم، فيكون ذلك إجماعاً منهم على

= عمر في رواية يحيى القطان عنه، إنما ذكره عن إبراهيم والشعبي عن شريح، ليس فيه عمر ﷺ. (٧/ ٣٦٣).

وما ورد عن عثمان سيأتي تخريجه في الهامش رقم (١) من هذه الصفحة.

(١) هي تماضر بنت الأصبغ بن عمرو بن ثعلبة الكلبي، وقيل: هي تماضر بنت رئاب بن الأصبغ، تزوجها عبد الرحمٰن بن عوف ﷺ بعد ما بعثه الرسول ﷺ في سرية إلى قومها بني كلب، وأوصاه أن يتزوج ابنة ملكهم أو سيّدهم إذا استجابوا، فلما استجابوا تزوجها عبد الرحمٰن بن عوف، ثم قدم بها المدينة، وولدت له أبا سلمة بن عبد الرحمٰن بن عوف، ولم تلد له غيره، وهي أول كلبية ينكحها قرشي، ثم تزوجها الزبير بن العوام، بعد وفاة عبد الرحمٰن بن عوف ﷺ، ولم تلبث عنده إلا يسيراً حيث طلّقها.

انظر: الطبقات الكبرى (٢/ ٨٩)، وتهذيب الأسماء واللغات (٢/ ٣٣٣، ٣٣٤)، والإصابة (١٢/ ١٦٣، ١٦٤)، كتاب النساء، الترجمة رقم (١٩٩).

(٢) أخرجه مالك عن طلحة بن عبد الله بن عوف، وأبي سلمة بن عبد الرحمٰن بن عوف، وعن ربيعة بن أبي عبد الرحمٰن في كتاب الطلاق، باب طلاق المريض.

انظر: الموطأ (٣٩٠، ٣٩١) برقم (١٢٠٠)، و(١٢٠٢).

وأخرجه الشافعي عن ابن أبي مليكة أنه سأل عبد الله بن الزبير، عن طلحة بن عبد الله بن عوف، وأبي سلمة بن عبد الرحمٰن بن عوف، في كتاب الطلاق والرجعة.

انظر: مسند الشافعي (٢٩٤).

وأخرجه عبد الرزاق عن سعيد بن المسيّب، وابن أبي مليكة أنه سأل ابن الزبير، وعن ابن شهاب، وعن هشام بن عروة، وعن أبي سلمة بن عبد الرحمٰن في كتاب الطلاق، باب طلاق المريض.

انظر: المصنف (٧/ ٦١ ـ ٦٣)، برقم (١٢١٩١)، و(١٢١٩٢)، و(١٢١٩٣)، و(١٢١٩٤)، و(١٢١٩٥).

وأخرجه البيهقي عن ابن أبي مليكة أنه سأل ابن الزبير، وعن طلحة بن عبد الله بن عوف، وأبي سلمة بن عبد الرحمٰن بن عوف، وعن ربيعة بن أبي عبد الرحمٰن في كتاب الخلع والطلاق، باب ما جاء في توريث المبتوتة في مرض الموت.

انظر: السنن الكبرى (٧/ ٣٦٢، ٣٦٣).

توريث المطلقة بائناً في مرض الموت من زوجها[1].

٥ ـ ثبوت المهر كاملاً بالدخول:

ورد عن الخلفاء الراشدين ﵃ أنهم قضوا بأن مَنْ أغلق باباً، أو أرخى ستراً فقد وجب المهر[2]، وهذا مما ينتشر ويغلب على الظن اطّلاع بقية الصحابة عليه؛ لأنه قد شاع قضاء الخلفاء الراشدين، وانتشر ذلك وتكرّر مدة خلافتهم، حتى عمّت بذلك البلوى، فلما سكت بقية الصحابة ولم ينكروا دلَّ ذلك على رضاهم، فيكون ذلك إجماعاً منهم على أن المهر يثبت في ذمة الزوج، ويستقر بالدخول[3].

٦ ـ تقدير مدة غيبة المفقود:

ورد عن بعض الصحابة كعمر وعثمان وعلي وابن عباس وابن الزبير[4] ﵃

---

(١) انظر: المغني (٩/ ١٩٤، ١٩٥).
وقد ذكر بعض العلماء أن دعوى الإجماع هنا لا تصحّ؛ لاشتهار الخلاف عن ابن الزبير ﵁.
انظر: بداية المجتهد (٢/ ٨٣)، ولكن أجاب ابن قدامة عن هذا بقوله: «وما رُوي عن ابن الزبير إن صحّ، فهو مسبوقٌ بالإجماع». المغني (٩/ ١٩٥).

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة عن زرارة بن أوفى في كتاب النكاح، باب إذا أغلق الباب، أو أرخى الستر فقد وجب الصداق.
انظر: الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار (٤/ ٢٣٥).
وأخرجه البيهقي عن زرارة ـ أيضاً ـ في كتاب الصداق، باب من قال: من أغلق باباً أو أرخى ستراً فقد وجب الصداق، وما روي في معناه.
انظر: السنن الكبرى (٧/ ٢٥٥، ٢٥٦).
وقال البيهقي: «هذا مرسل، زرارة لم يدركهم، وقد رويناه عن عمر وعلي ﵄ موصولاً».
السنن الكبرى (٧/ ٢٥٦). وانظر الرواية التي أشار إليها البيهقي في المرجع نفسه (٧/ ٢٥٥).

(٣) انظر: المغني (١٠/ ١٥٣، ١٥٤).

(٤) هو أبو بكر عبد الله بن الزبير بن العوام بن خويلد القرشي الأسدي، ولد في العام الأول من الهجرة، وأمّه أسماء بنت أبي بكر ﵄، كان من خطباء قريش المعدودين، من الشجعان الأبطال، بويع بالخلافة عام ٦٤هـ بعد موت يزيد بن معاوية، ونشبت بينه وبين الأمويين حروبٌ انتهت بمقتل عبد الله بن الزبير في مكة عام ٧٣هـ، وقل: على رأس سنة ٦٢هـ. =

أنهم قضوا بتقدير مدة غيبة المفقود بأربع سنين[1]، وذلك إذا رفعت المرأة أمرها إلى القاضي، فتتربّص زوجة المفقود هذه المدة، ثم تعتدّ للوفاة أربعة أشهرٍ وعشراً، وجعل الفقهاء ذلك التقدير فيمن ظاهر حاله الهلاك[2].

وهذا لم يحضره جميع الصحابة، إلا أنه مما ينتشر؛ لوقوعه في قضايا متعددة مختلفة، فيغلب على الظن اطّلاع بقية الصحابة على ذلك، وهذه الحادثة مما تعمّ به البلوى، فهي تتضمن ضرراً يقع على المرأة التي فُقد زوجها فيراد دفعه، ويحتمل وقوعه لكثيرٍ من النساء؛ لفقد أزواجهن في الجهاد، أو في الأسفار ونحوها، فاحتاجوا إلى معرفة الحكم، فلما سكت بقية الصحابة ولم ينكروا دلّ ذلك على رضاهم، فيكون منهم إجماعاً على تقدير مدة غيبة المفقود إذا كان ظاهر حاله الهلاك بأربع سنين[3].

٧ ـ عدم إقامة الحدّ على من سرق مضطراً[4]:

ورد عن عمر رضي الله عنه أنه لم يقطع في عام المجاعة من سرق مضطراً، وكان يقول: (لا يقطع في عام سنةٍ)[5]، وهذا لم يحضره جميع الصحابة، إلا أنه مما ينتشر؛ لتعلّقه بحال ضرورةٍ عامةٍ أصابت الناس في ذلك الزمان، فيغلب على الظن اطّلاع بقية الصحابة على ذلك؛ لحاجتهم إلى معرفة حكم تلك الحادثة، فلما سكتوا ولم ينكروا دلّ على رضاهم، فيكون إجماعاً منهم على عدم قطع من سرق مضطراً.

= انظر: الاستيعاب (٣/ ٩٠٥ ـ ٩١٠)، وأسد الغابة (٣/ ١٦١ ـ ١٦٤)، والإصابة (٦/ ٨٣ ـ ٨٨)، الترجمة رقم (٤٦٧٣).

(١) أخرجه عبد الرزاق عن عبد الرحمٰن بن أبي ليلى في كتاب الطلاق، باب التي لا تعلم مهلك زوجها. انظر: المصنف (٧/ ٨٦ ـ ٨٨) برقم (١٢٣٢١)، و(١٢٣٢٢).
وأخرجه البيهقي عن سعيد بن المسيب، وعبد الرحمٰن بن أبي ليلى، وجابر بن زيد في كتاب العدد، باب من قال بتخيير المفقود إذا قدم بينها وبين الصداق، ومن أنكره. انظر: السنن الكبرى (٧/ ٤٤٥، ٤٤٦).

(٢) انظر: المغني (١١/ ٢٤٨).

(٣) انظر: المرجع السابق (١١/ ٢٥١).

(٤) انظر: المرجع السابق (١٢/ ٤٦٢)، وإعلام الموقعين (٣/ ١١، ١٢).

(٥) سبق تخريجه، انظر: الهامش رقم (٢) ص (١٣٤) من هذا البحث.

المبحث الثاني

صلة عموم البلوى بقوة دلالة الإجماع السكوتي

بالتأمّل فيما ذكره الأصوليون عند حديثهم عن الإجماع السكوتي أجد أن بعضهم يشير إلى أن لعموم البلوى تأثيراً في قوة دلالة الإجماع السكوتي، على أن ذلك التأثير إنما يظهر عند من يقول بحجية قول بعض المجتهدين بحضور بقيتهم، ثم سكتوا بعد أن عرفوا.

وقبل الخوض في تجلية تلك الصلة أنبّه إلى أن من الأصوليين الذين قالوا بحجية الإجماع السكوتي من أطلق القول بقطعية الإجماع السكوتي، وإن اختلفوا في تسميته إجماعاً أو حجةً حينذاك ومنهم من أطلق القول بظنيته[1].

وأما ما يتعلق بموضوع هذا المبحث فإني أجد الأصوليين عند حديثهم عنه على اتّجاهين.

أولهما: أنّ منهم من أطلق القول في ذلك، فذكر أن البلوى إذا عمّت بالحادثة فإن القول الصادر فيها من بعض المجتهدين مع سكوت الباقين يرتقي إلى درجة القطع.

---

(١) انظر: أصول الشاشي (٢٩١)، والتبصرة (٣٩١)، وأصول السرخسي (١/ ٣٠٩، ٣١٠)، وروضة الناظر (٢/ ٥٠٠)، والإحكام في أصول الأحكام للآمدي (١/ ٣١٥)، و(٢/ ١٤٠)، وشرح تنقيح الفصول (٣٣٧)، وشرح مختصر الروضة (٣/ ١٣٦)، والمسودة (٣٣٥)، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (١٩/ ٢٦٧)، وبيان المختصر (١/ ٦١٧)، ومفتاح الوصول (١٦٥)، والبحر المحيط (٤/ ٤٤٣، ٤٩٧)، وكتاب القطع والظن عند الأصوليين (١/ ٢٢٤ ـ ٢٣٠).

فيدخل في ذلك ما إذا كان الساكتون قد عرفوا ذلك القول بحضورهم، فحصل الجزم باطّلاعهم على ذلك القول الصادر من بعضهم الآخر.

ويدخل فيه - أيضاً - ما إذا انتشر ذلك القول الصادر من بعض المجتهدين، فغلب على الظنّ اطّلاع بقيتهم عليه.

ومن الأصوليين الذين سلكوا هذا الاتّجاه العضد الإيجي[(١)]، وابن السبكي[(٢)]، والكمال بن الهمام[(٣)]، وابن أمير الحاج[(٤)]، ومحمد أمين المعروف بأمير بادشاه[(٥)]، والأنصاري[(٦)]، والمطيعي[(٧)]، وغيرهم.

ويستدلون لذلك بأن عموم البلوى يقتضي أن يتكرر الخوض في حكم الحادثة التي عمت بها البلوى، فإذا تكرر السكوت مع تكرر الخوض في حكم تلك الحادثة، فإن ذلك يحدث علماً ضرورياً بوجود الرضا بذلك القول الصادر من بعض المجتهدين، والعادة تحيل أن يكون السكوت في كل مرةٍ من غير رضا بذلك القول، وذلك مفيدٌ في جعلِ دلالة الإجماع السكوتي قطعية[(٨)].

ثانيهما: ومن الأصوليين من فصّل القول في ذلك؛ فبيّن أن الحادثة إذا عمّت بها البلوى إن كان قد حصل الجزم باطّلاع الساكتين على القول الصادر فيها بأن حضروا وعرفوا به، فإن ذلك القول من بعض المجتهدين مع سكوت الباقين يرتقي إلى درجة القطع.

---

(١) انظر: شرح العضد على مختصر ابن الحاجب (٢/ ٣٨).
(٢) انظر: رفع الحاجب، رسالة دكتوراه، تحقيق وتعليق دياب عبد الجواد عطا، القسم الثاني، الجزء الأول، (٢/ ٢٧٣).
(٣) انظر: التحرير (٤٠٩).
(٤) انظر: التقرير والتحبير (٣/ ١٠٤، ١٠٥).
(٥) انظر: تيسير التحرير (٣/ ٢٥٠).
(٦) انظر: فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (٢/ ٢٣٢) بهامش المستصفى.
(٧) انظر: سلّم الوصول لشرح نهاية السول (٣/ ٢٩٧) بهامش نهاية السول.
(٨) انظر: فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (٢/ ٢٣٢) بهامش المستصفى، وسلّم الوصول لشرح نهاية السول (٣/ ٢٩٧) بهامش نهاية السول.

فقد ذكر ذلك ابن أمير الحاج، ونقله عن مشايخ الحنفية، وحمل عليه قولهم: الإجماع السكوتي قطعي[1].

وأما في حالة غلبة الظنّ باطّلاع بقية المجتهدين على القول الصادر من بعضهم، بأن كان ذلك القول منتشراً فإنه يفيد الظن.

وقد ذكر ذلك ـ أيضاً ـ ابن أمير الحاج، وبيّن أنه يتّفق من قول أبي إسحاق الإسفرايني[2] أن ما حصلت فيه غلبة الظن باطّلاع الساكتين عليه يعتبر في درجةٍ دون ما حصل فيه الجزم بعلم الساكتين به[3].

فأما كونه قطعياً في حال الجزم بعلم بقية المجتهدين بذلك القول، فيدلّ عليه ما تقدّم في استدلال أصحاب الاتّجاه الأول.

وأما كونه ظنياً في حال غلبة الظن بعلم بقية المجتهدين بذلك القول فالذي يظهر أنهم جعلوا في عدم الجزم باطّلاع بقية المجتهدين الذين سكتوا على ذلك القول الصادر من بعضهم نوع شبهة في بلوغ القول إلى جميعهم، فإن هناك احتمالاً ـ وإن كان ضعيفاً ـ في عدم بلوغ ذلك القول جميع المجتهدين.

---

(١) انظر: التقرير والتحبير (٣/ ١٠٥).

(٢) هو أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم بن مهران الإسفرايني أو الإسفراييني، الأستاذ أبو إسحاق، وكان يلقّب بركن الدين، نشأ في إسفراين إو إسفرايين، ثم رحل إلى نيسابور، ودرّس فيها، ثم رحل إلى خراسان، وبعض أنحاء العراق فاشتهر، وكان ثقةً في رواية الحديث، من علماء الشافعية. له مؤلفات منها: الجامع في أصول الدين، وكتاب في أصول الفقه، وغيرهما. وكانت وفاته في نيسابور عام ٤١٨هـ، وقيل: عام ٤١٧هـ، ودفن في إسفراين.
انظر: تهذيب الأسماء واللغات (٢/ ١٦٩، ١٧٠)، ووفيات الأعيان (١/ ٢٨)، وطبقات الشافعية الكبرى (٣/ ١١١ ـ ١١٣)، وطبقات الشافعية للإسنوي (١/ ٤٠).

(٣) انظر: التقرير والتحبير (٣/ ١٠٥).
وقد يُحمل على هذا التفصيل كلام العضد الإيجي، حيث عبّر عن قطعية الإجماع السكوتي إذا كانت الحادثة تعمّ بها البلوى بقوله: «ربما أفاد القطع». شرح العضد على مختصر ابن الحاجب (٢/ ٣٩).
فلعلّه يقصد بهذا اللفظ إفادته القطع في حالة الجزم بعلم بقية المجتهدين بالقول، وأما في حالة غلبة الظنّ فلا.

وأما ما يحتمل بلوغه لبقية المجتهدين، ويحتمل عدم بلوغه لكونه لم ينتشر مع عموم البلوى بالحادثة، فلم أجد من نصّ على قوة دلالته حينئذٍ، إلا أنهُ يُمكن أن يؤخذ من كلام المطيعي ما يدلّ على أنه يرى أن هذا إجماع قطعي، حيث قال بعد عرضه الخلاف في حجية هذه المسألة: «فيكون المراد هنا: الخلاف في أصل الحجية من غير رعاية التفاصيل السابقة في السكوتي. وأما إذا كان مما تعمّ به البلوى وتكرر فيه السكوت، فقد علمت أنه لا يصحّ أن يكون محلاً للنزاع، بل هو حجةٌ قطعاً، كما سبق»[1].

فهو يرى أن القول الصادر من بعض المجتهدين مع سكوت بقيتهم يعتبر إجماعاً قطعياً إذا كانت الحادثة محل القول مما تعمّ به البلوى، وقد تقدّمت الإشارة إلى أن المطيعي قد سلك الاتّجاه الأول[2].

وبناءً على ما سلكه أصحاب الاتّجاه الثاني، فإن الذي يظهر أن هذه المسألة تفيد الظنّ عند من يقول بالحجية، وذلك لأنه إذا كان ما يغلب على الظنّ بلوغه لبقية المجتهدين بأن انتشر وكان في حادثةٍ تعمّ بها البلوى يعتبر مفيداً للظن، فمن باب أولى اعتبار ما لم يغلب على الظنّ بلوغه لبقية المجتهدين مفيداً للظنّ عند القول بحجيته.

وتظهر فائدة هذا المبحث عند وقوع التعارض بين دليلين أحدهما إجماع سكوتي على حادثةٍ تعمّ بها البلوى، فالقول بقطعيته يجعله راجحاً على غيره من الأدلة الظنية.

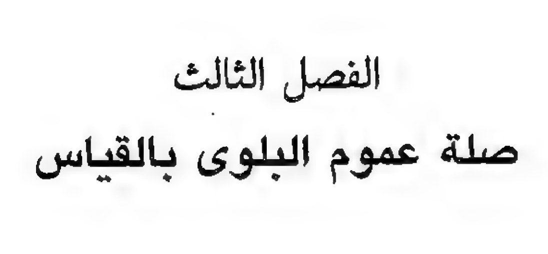
فتلخّص ممّا مرّ أن صلة عموم البلوى بالإجماع السكوتي ظهرت في التأثير في حجيته كما في المبحث الأول، أو في تقوية الاحتجاج به كما في المبحث الثاني.

---

(١) سلّم الوصول لشرح نهاية السول (٢/٣٠٢، ٣٠٣) بهامش السول، وانظر ـ أيضاً ـ: المرجع نفسه (٣/٢٩٧).

(٢) انظر: الهامش رقم (٧) ص(٢٦٩) من هذا البحث.





الفصل الثالث

صلة عموم البلوى بالقياس

مما يذكره الأصوليون عند حديثهم عما يتعلّق بمسائل لها صلة بعموم البلوى كمسألة خبر الواحد أن القياس يجري في الحوادث التي تعمّ بها البلوى، إلا أنهم لا يذكرون الاعتبار الذي يبنون عليه جريان القياس فيما تعمّ به البلوى.

وبالتأمّل في طبيعة الحوادث التي تعمّ بها البلوى، وفيما يذكره الأصوليون في بعض مسائل القياس، ظهر لي أن جريان القياس فيما تعمّ به البلوى يأتي باعتبارين:

أولهما: جريان القياس فيما تعمّ به البلوى باعتبار ذاته.

ثانيهما: جريان القياس فيما تعمّ به البلوى باعتبار حكمه.

وسأفرد لكل اعتبار مبحثاً؛ لتجلية الصلة بين عموم البلوى والقياس.

وقبل الخوض في ذلك لا بدّ من تمهيدٍ يوضّح فيه حقيقة القياس عند الأصوليين وأركانه التي ينبني عليها.

فأما حقيقة القياس عند الأصوليين فقد اختلفت ألفاظهم في التعبير عنها[1]، ولعلّ أجمع عباراتهم وأكثرها سلامةً من الاعتراضات عبارة

---

(١) انظر: إحكام الفصول (٤٥٧)، وشرح اللمع (٢/ ٧٥٥، ٧٥٦)، والمستصفى (٢/ ٢٢٨)، والمحصول (٥/ ٥، ١١)، وروضة الناظر (٣/ ٧٩٧)، والتحرير (٤١٥).

القاضي البيضاوي[1]، فقد عبّر عن حقيقة القياس بقوله: «وهو إثبات مثل حكم معلومٍ في معلومٍ آخر؛ لاشتراكهما في علة الحكم عند المثبت»[2].

وأما أركان القياس فأربعة: الأصل، والفرع، والعلة، وحكم الأصل[3].

وللعلماء تفصيلات فيما يسمّى أصلاً، وفيما يسمّى فرعاً، وفي حقيقة العلة[4]، وفي شروط هذه الأركان[5]، وسأُعرض عن ذكرها؛ لأن البحث لم يعقد لأجلها، إلا أنني سأذكر هنا ما يوضح حقيقة كل ركنٍ من هذه الأركان باختصار.

فأما الأصل فالراجح فيما يسمّى أصلاً ما جرى عليه اصطلاح الفقهاء، وهو أن الأصل هو محلّ الحكم المشبّه به، ويراد تعدية حكمه إلى الفرع[6].

---

(١) انظر: الرخص الشرعية وإثباتها بالقياس (١٥٣، ١٥٤).

والقاضي البيضاوي: هو أبو الخير عبد الله بن عمر بن محمد بن علي الشيرازي، ناصر الدين البيضاوي، أحد علماء الشافعية، ولد في البيضاء ـ قرب شيراز ـ علاّمة مفسر، تولى قضاء شيراز مدة ثم صُرف عن القضاء، فرحل إلى تبريز، له مؤلفات منها: طوالع الأنوار في التوحيد، وأنوار التنزيل في التفسير، والغاية القصوى في دراية الفتوى في فقه الشافعية، ومنهاج الوصول في أصول الفقه، ولب اللباب في علم الإعراب، وغيرها، وكانت وفاته في تبريز عام ٦٨٥هـ.

انظر: طبقات الشافعية الكبرى (٥/ ٥٩)، وطبقات الشافعية للإسنوي (١/ ١٣٦)، وذكر أن وفاته في عام ٦٩١هـ، والبداية والنهاية (١٣/ ٣٠٩)، وبغية الوعاة (٢/ ٥٠، ٥١).

(٢) المنهاج مع شرحه نهاية السول (٤/ ٢).

(٣) انظر: روضة الناظر (٣/ ٢٩٨)، والبحر المحيط (٥/ ٧٤).

(٤) انظر: البحر المحيط (٥/ ٧٥، ٧٦، ١٠٧، ١١١ ـ ١١٣).

(٥) انظر هذ الشروط وما جرى فيها أو في بعضها من خلاف في: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٣/ ٢١٥ ـ ٢٢١، ٢٧٣ ـ ٢٧٦)، والبحر المحيط (٥/ ١٣٢ ـ ١٥٦).

(٦) انظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٣/ ٢١٣)، وبيان المختصر (٣/ ١٤)، والبحر المحيط (٥/ ٧٥).

وبناءً عليه فالفرع هو محل الحكم المتنازع فيه، ويراد تعدية حكم الأصل إليه[1].

والعلة هي الوصف الذي تعلّق به الحكم الشرعي في الأصل[2].

وأما الحكم فالمراد به الحكم الشرعي الثابت في الأصل، ويراد تعديته إلى الفرع، سواء أكان حكماً تكليفياً، أم حكماً وضعياً[3].

---

(١) انظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٣/ ٢١٣)، وشرح مختصر الروضة (٣/ ٢٣٠)، والبحر المحيط (٥/ ١٠٧).

(٢) انظر: شرح مختصر الروضة (٣/ ٢٣١)، والبحر المحيط (٥/ ١١٣).

(٣) انظر: شرح مختصر الروضة (٣/ ٢٣١).

المبحث الأول

جريان القياس في عموم البلوى باعتبار ذاته

والمقصود بهذا المبحث أن جريان القياس في عموم البلوى معتبر فيه النظرُ إلى ذات الحادثة التي عمت بها البلوى، فإن الحادثة التي تعم بها البلوى تعتبر سبباً في المشقة المتمثلة في عموم البلوى، ويجمع هذه الحوادث أو بعضها أوصافٌ اصطلح على تسميتها سابقاً بأسباب عموم البلوى، ويعتبر سبب عموم البلوى هو المعنى الجامع بين حادثتين عند إرادة إثبات حكم إحداهما للأخرى، والحكم المراد إثباته هنا هو عموم البلوى، فإذا كانت إحدى الحادثتين قد عمّت بها البلوى؛ لوجود معنى من معاني أسباب عموم البلوى بها، وأردنا إثبات عموم البلوى في حادثة أخرى، فإنا نبحث عن تحقّق معنى ذلك السبب في هذه الحادثة، فإذا تحقّق وجوده فهل يسوغ القياس، ويصحّ أوْ لا؟.

وهذا المبحث بصورته تلك يدخل تحت بحث الأصوليين «جريان القياس في الأسباب»، فإذا وُجدت حادثةٌ تحقق فيها معنى أحد أسباب عموم البلوى، ثم وُجدت حادثةٌ أخرى تحقق فيها ذلك المعنى نفسه، فهل يجري القياس هنا، وتلحق هذه بتلك في أن كلًّا منهما سببٌ في المشقة المتمثلة في عموم البلوى، أوْ لا؟

وقد وقع خلافٌ بين الأصوليين في جريان القياس في الأسباب بوجهٍ عام، وعليه فيمكن إجراء هذا الخلاف هنا أيضاً، وقد كان خلافهم في ذلك على قولين:

القول الأول: أن القياس يجري في الأسباب، وهذا قول الجمهور، فهو قول الحنابلة(١)، وأكثر الشافعية(٢)، وبعض الحنفية(٣).

وبناءً على هذا القول فيمكن أن يقال: إنّه يصحّ قياس حادثةٍ على أخرى في أن كلّاً منهما سببٌ في المشقة المتمثلة في عموم البلوى، ويكون الجامع بينهما معنى سببٍ من أسباب عموم البلوى.

ويستدلّ أصحاب هذا القول بأدلةٍ منها:

الدليل الأول: عموم الأدلة المثبتة لحجية القياس، حيث إنها تشمل الأحكام والأسباب، فيكون القياس حجةً في الجميع، ومن ذلك إجماع الصحابة ﷺ على صحة إجراء القياس في الشرع، ولم يفرقوا بين بعض الأحكام وبعضها الآخر، ولا بين الأسباب وغيرها، وذلك دليلٌ على صحة إجراء القياس في الأسباب(٤)، وإذا ثبت هذا صحّ قياس حادثةٍ على أخرى في أنهما سببٌ للمشقة المتمثلة في عموم البلوى، ويكون الجامع بينهما معنى سببٍ من أسباب عموم البلوى.

الدليل الثاني: أنه قد ورد عن الصحابة ﷺ العمل بالقياس في الأسباب على وجه الخصوص، ومن ذلك أنهم قاسوا السُّكْر في جعله سبباً في حد السكران ثمانين جلدةً على القذف في كونه سبباً في حد القاذف ثمانين جلدةً، بجامع أن كلّاً منهما افتراءٌ وهذيان(٥).

---

(١) انظر: روضة الناظر (٣/ ٩٢٠)، وشرح مختصر الروضة (٣/ ٤٤٨).
(٢) انظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٤/ ٦٧).
(٣) انظر: فواتح الرحموت بشرح مسلّم الثبوت (٢/ ٣١٩) بهامش المستصفى.
(٤) انظر: شرح مختصر الروضة (٣/ ٤٤٩)، والإبهاج (٣/ ٣٩، ٤٠).
(٥) انظر: شرح مختصر الروضة (٣/ ٤٤٩).
وما ورد عن الصحابة في هذا الشأن أخرجه مالك عن ثور بن زيد الديلي في كتاب الأشربة، باب الحد في الخمر.
انظر: الموطأ (٦٠٧) برقم (١٥٣١).
وأخرجه عبد الرزاق عن عكرمة في كتاب الطلاق، باب حد الخمر.
انظر: المصنف (٧/ ٣٧٨) برقم (١٣٥٤٢).

وهذا دليل على صحة إجراء القياس في الحوادث التي تعمّ بها البلوى باعتبارها أسباباً للمشقة المتمثلة في عموم البلوى؛ إذ لا فرق بين سببٍ وآخر.

الدليل الثالث: أن إجراء القياس في الأسباب في حال ظهور المعنى الجامع بين الأصل والفرع مفيدٌ للظن، والظنّ معتبرٌ شرعاً، فيكون إجراء القياس في الأسباب حنيئذٍ معتبراً[1]، ومن ذلك إجراء القياس في الحوادث التي تعمّ بها البلوى، فهو معتبرٌ أيضاً.

الدليل الرابع: أن من منع إجراء القياس في الأسباب إما أن يكون منعه لأجل عدم فهم المعنى الجامع بين الأصل والفرع، وهذا متّفق على أنه لا يصحّ إجراء القياس معه، وإما مع فهم ذلك المعنى الجامع بين الأصل والفرع، وهذا تحكّم، حيث أجرى القياس مع فهم المعنى في غير الأسباب، ومَنَعَه في الأسباب، ومَنْعُه فيها ليس أولى من مَنْعِه في غيرها، فإما أن يمنع في الجميع، أو يجري القياس في الجميع[2].

القول الثاني: أن القياس لا يجري في الأسباب، وهذا قول المالكية[3]، وبعض الحنفية[4]، وجعله الرازي هو القول المشهور[5]، واختاره الآمدي[6].

= وأخرجه الدارقطني عن ابن وبرة الكلبي في كتاب الحدود والديات وغيره.
انظر: سنن الدارقطني (٣/ ١٥٧).
وأخرجه البيهقي عن ابن عباس في كتاب الأشربة والحد فيها، باب ما جاء في عدد حد الخمر.
انظر: السنن الكبرى (٨/ ٣٢٠، ٣٢١).

(١) انظر: شرح مختصر الروضة (٣/ ٤٤٩).
(٢) انظر: المرجع السابق.
(٣) انظر: منتهى الوصول والأمل (١٩١).
(٤) انظر: فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (٢/ ٣١٩) بهامش المستصفى.
(٥) انظر: المحصول (٥/ ٣٤٥).
(٦) انظر: الإحكام في أصول الأحكام (٤/ ٦٧).

وبناءً على هذا القول فإنه لا يصحّ قياس حادثةٍ على أخرى، في أن كلًا منهما سببٌ في المشقة المتمثلة في عموم البلوى، وإن جمع بينهما أحد معاني أسباب عموم البلوى.

واستدلّ أصحاب هذا القول بدليلٍ حاصله: أن القياس في الأسباب لا بدّ فيه من جامع بين المقيس والمقيس عليه، فإذا لم يوجد هذا الجامع لم يصحّ القياس؛ لَفقدان ركن العلة في القياس.

وإن وجد الجامع بين المقيس والمقيس عليه، فلا فائدة من القياس حنيئذٍ؛ إذ إن هذا الجامع يعتبر قَدْراً مشتركاً بينهما، فإذا أُسْنِد الحكم إلى هذا المشترك خرج المقيس والمقيس عليه عن كونهما موجبين للحكم، وأصبح ذلك المشترك هو الموجب للحكم، فاستحال حينئذٍ إسناد الحكم إلى خصوصية كلٍّ من المقيس والمقيس عليه، بل إن المقيس والمقيس عليه يصير كل واحدٍ منهما فرداً من أفراد الحكم، فتتعدّد محلات الحكم وهو واحد.

فحصلت المنافاة إذاً بين القياس في الأسباب، وبقاء حكم الأصل الذي هو شرطٌ من شروط القياس[1].

فمثلًا قياس الثلج على المطر في أن كلًا منهما سببٌ في المشقة المتمثلة في عموم البلوى، بجامع تعلقهما بالأحوال التي تعرض للمكلّف مع عسر الاحتراز في كل منهما قياسٌ لا فائدة منه، فإن الجامع بين المقيس والمقيس عليه معنى مشتركٌ بينهما، وهو كافٍ في الحكم بالمشقة دون الحاجة إلى إسناد الحكم بوجود المشقة إلى المطر أو الثلج، فيكون ذلك الجامع هو السبب.

ويُجاب عن هذا الدليل بما يأتي:

١ ـ أن هذا الوصف المشترك لا يصلح أن يكون موجباً للحكم؛ لأنه

(١) انظر: المحصول (٥/٣٤٥).

غير منضبط وغير مقدّر في ذاته، ولذلك يجعل المقيس والمقيس عليه سببين؛ إذ هما وصفان منضبطان، وفيهما تعريف للعلة المؤثرة التي هي الوصف المشترك، ولذلك جعلا سببين، وأما هذا الوصف المشترك فهو يصلح علةً لسببية الوصفين ـ أي: المقيس والمقيس عليه ـ لكن لا يصلح سبباً للحكم؛ لعدم انضباطه كما سبق[1].

٢ ـ وإن سُلّم أن ذلك الوصف المشترك يصلح أن يكون سبباً للحكم، فلا مانع ـ أيضاً ـ من اعتباره علةً لعلية المقيس والمقيس عليه، فيكون ذلك الوصف المشترك حينئذٍ سبباً مؤثراً في الحكم، وعلةً لصيرورة المقيس والمقيس عليه وصفين معرِّفين للحكم، ويكون الحكم ـ وهو عموم البلوى هنا ـ مستنداً إلى ذلك الوصف المشترك استناد الأثر إلى المؤثر، ومستنداً إلى المقيس أو المقيس عليه باعتبارهما وصفين معرِّفين له[2].

ولإيضاح الجوابين السابقين بالتمثيل نقول:

إنه لا يصلح اعتبار ما يعرض لأحوال المكلّف مع عسر الاحتراز سبباً في المشقة المتمثلة في عموم البلوى، وهو وصفٌ مشترك بين المطر والثلج؛ لأن هذا الوصف غير منضبط، وغير مقدر في ذاته؛ لذلك فالمطر والثلج هما السببان في عموم البلوى؛ إذ هما وصفان منضبطان يتضمنان تعريفاً للوصف المشترك، وأما هذا الوصف المشترك فهو يصلح علةً لسببية المطر والثلج. لكن لا يصلح سبباً في عموم البلوى.

وإن سُلّم أن هذا الوصف المشترك يصلح سبباً في عموم البلوى، لكن ليس هناك ما يمنع من اعتباره علةً لصيرورة المطر والثلج وصفين معرِّفين للحكم بعموم البلوى، ويكون عموم البلوى مستنداً إلى هذا الوصف المشترك باعتباره مؤثراً فيه وجوداً وعدماً، ومستنداً إلى المطر أو الثلج باعتبارهما وصفين معرِّفين لوجوده.

---

(١) انظر: الإبهاج (٣/ ٣٩).

(٢) انظر: المرجع السابق.

فتبيّن مما سبق أن أصحاب القول الثاني بنوا قولهم على عدم الفائدة من هذا القياس، وأنه ضربٌ من العبث ينزه عنه العقلاء، وقد أمكنت الإجابة عن ذلك، وبناءً عليه فيصح إجراء القياس في الحوادث، على أنها من قبيل أسباب عموم البلوى.

والقياس في أسباب عموم البلوى بمنزلة المقدمة للمبحث الثاني، وهو القياس في عموم البلوى باعتبار حكمه.

وهذا المبحث لا يتضح إلا بذكر بعض الفروع الفقهية، إلا أنني سأرجئ الحديث عنها بعد المبحث الثاني؛ للارتباط بين المبحثين، فيكون في ذلك إيضاحٌ لهما معاً.

المبحث الثاني

جريان القياس في عموم البلوى باعتبار حكمه

والمقصود بهذا المبحث أن جريان القياس في عموم البلوى معتبرٌ فيه النظرُ إلى حكم الحادثة التي عمّت بها البلوى، وهذا يبحثه الأصوليون في موضوع جريان القياس في الرخص باعتبار أن حكم ما تعمّ به البلوى يعتبر رخصة، فإن عموم البلوى يعتبر سبباً في الترخّص باعتباره مظنةً للمشقة الجالبة للتيسير.

وقد اختلف الأصوليون في جريان القياس في الرخص على قولين:

القول الأول: أن القياس يجري في الرخص، وهذا قول الحنابلة[1]، وقولٌ للإمام مالك[2]، قولٌ للإمام الشافعي[3].

وبناءً على هذا القول يصحّ القياس في أحكام الحوادث التي تعمّ بها البلوى باعتبارها رخصاً.

---

(١) انظر: شرح الكوكب المنير (٤/٢١٨، ٢٢٠).

(٢) انظر: شرح تنقيح الفصول (٤١٥).

والإمام مالك هو: أبو عبد الله مالك بن أنس بن مالك الأصبحي الحميري، إمام دار الهجرة، ولد في المدينة عام ٩٣هـ، وهو أحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة، وإليه تنتسب المالكية، كان صلباً في دينه. له مؤلفات منها: الموطأ، وله رسالة في الوعظ، وكتابٌ في المسائل، ورسالة في الردّ على القدرية، وتفسير غريب القرآن، والمدونة في الفقه، وغيرها. وكانت وفاته في المدينة عام ١٧٩هـ، وقيل: عام ١٧٨هـ.

انظر: صفة الصفوة (٢/١٧٧ ـ ١٨٠)، ووفيات الأعيان (٤/ ١٣٥، ١٣٦)، والديباج المذهب (١٧ ـ ٣٠).

(٣) انظر: المحصول (٥/٣٤٩)، والبحر المحيط (٥/ ٧٥).

واستدلوا على ذلك بأدلةٍ منها[1]:

الدليل الأول: الأدلة العامة المثبتة لحجية القياس، فقد دلّت بعمومها على أن القياس يجري في جميع الأحكام إذا توافرت أركانه، وما يتعلّق بها من شروط، ولم تفرق تلك الأدلة بين حكم وحكم، والرخصة من قبيل الأحكام الشرعية فتدخل في هذا العموم[2]، والحوادث التي تعمّ بها البلوى من جملة الأمور التي يترخص فيها، فيصح إجراء القياس فيها.

والدليل الثاني: أن أحكام الرخص تثبت بخبر الواحد، وإن كان مفيداً لغلبة الظن، ويحتمل الخطأ والسهو، فكذلك يجوز أن تثبت الرخص بالقياس، وإن كان مفيداً لغلبة الظن[3].

وقد سبق أن خبر الواحد يقبل في إثبات حكم ما تعمّ به البلوى عند جمهور الأصوليين، فكذا يقبل القياس في ذلك.

إلا أن الحنفية ـ وهم أصحاب القول الثاني هنا ـ لا يرد عليهم هذا الدليل؛ لأنهم لا يقبلون خبر الواحد في إثبات حكم ما تعمّ به البلوى.

ولذلك فإن مناقشتهم ستؤول إلى ما سبق ذكره في صلة عموم البلوى بخبر الواحد، وهل يقبل في إثبات حكم ما تعمّ به البلوى أوْ لا؟.

الدليل الثالث: استدلال بالمناقضة، حيث إن الحنفية القائلين بعدم صحة جريان القياس في الرخص قد تناقضوا، فذكروا أنهم لا يقولون بالقياس في الرخص، وبالنظر في فروعهم الفقهية وجد أنهم يستعملون ذلك القياس[4]، ومن ذلك أنهم يستعملون القياس في أحكام الحوادث التي تعم بها البلوى، ومن ذلك: أن البول والتغوّط مما تعمّ به البلوى، ولو قيل بالاقتصار في التطهّر منهما على الماء لشقّ ذلك على المكلفين، فأبيح لهم

---

(١) انظر: الرخص الشرعية وإثباتها بالقياس (١٧٨ ـ ١٨٢).

(٢) انظر: المحصول (٥/٣٤٩ ـ ٣٥٠)، وشرح الكوكب المنير (٤/ ٢٢٠).

(٣) انظر: المحصول (٥/٣٥٣).

(٤) انظر: المحصول (٥/٣٥٠، ٣٥١).

الاستجمار بالأحجار، ثم إن الحنفية قاسوا على ذلك إباحة الاستجمار بكل جامدٍ منقٍ[1].

القول الثاني: أن القياس لا يجري في الرخص، وهو قول الحنفية[2]، وقولٌ للإمام مالك[3]، وقولٌ للإمام الشافعي[4].

وبناء على هذا القول فإن القياس لا يجري في أحكام الحوادث التي تعم بها البلوى باعتبارها رخصاً.

واستدلوا بأدلةٍ منها[5]:

الدليل الأول: أن أحكام الرخص أحكام استثنائية من الدليل الشرعي، فهي مخالفةٌ لذلك الدليل، والقول بصحة القياس على أحكام الرخص يؤدي إلى كثرة مخالفة الدليل، فلا يصحّ إذاً القياس في الرخص، وأحكام ما تعمّ به البلوى تعتبر من قبيل الرخص، فلا يصحّ القياس عليها؛ لئلّا يؤدي إلى كثرة مخالفة الدليل[6].

ويُجاب عن هذا بأن مخالفة الدليل في الرخصة إنما تكون لمصلحةٍ تزيد على مصلحة ذلك الدليل في نظر الشارع، وقد دلّ على ذلك

---

(١) انظر: الاختيار لتعليل المختار (١/ ٣٦)، وفتح القدير (١/ ١٨٧)، ورد المحتار على الدر المختار (١/ ٢٢٤، ٢٢٥).

(٢) وذلك باعتباره من قبيل المعدول به عن سنن القياس، ولم يعقل معناه، فلا يصحّ القياس عليه.

انظر: التقرير والتحبير (٣/ ١٢٦ ـ ١٢٨)، وتيسير التحرير (٣/ ٢٨٠، ٢٨١).

(٣) انظر: شرح تنقيح الفصول (٤١٥).

(٤) انظر: البحر المحيط (٥/ ٥٧).

وبناءً عليه يكون للإمام الشافعي قولان في المسألة، وقد رجّح الدكتور عبد الكريم النملة أن الإمام الشافعي مع أصحاب القول الأول، وأنه ربما عدل عن قوله الثاني. فانظر ذلك في كتاب الرخص الشرعية وإثباتها بالقياس (١٨٧، ١٨٨).

ولم يتبيّن لي في القولين الواردين عن الإمام مالك ترجيحٌ لأحدهما على الآخر.

(٥) انظر: الرخص الشرعية وإثباتها بالقياس (١٨٤ ـ ١٨٦).

(٦) انظر: شرح تنقيح الفصول (٤١٦).

الاستقراء[١]، فإذا ترجَّح العمل بتلك المصلحة ـ كما في بعض صور ما تعمّ به البلوى ـ وخولف لأجلها الدليل ـ كما هو شأن الشارع في تقديم الأرجح ـ ثم وجدنا تلك المصلحة التي خولف الدليل لأجلها في صورةٍ أخرى وجب أن يخالف الدليل بها أيضاً، ففي هذا عَملٌ بالأرجح، فيكون في ذلك تكثيرٌ لموافقة الدليل، لا لمخالفته[٢].

الدليل الثاني: وقد استدلّ به الحنفية في نفي جريان القياس في الكفارات والحدود، ويمكن إجراؤه هنا، وحاصله: أن المصلحة التي شرعت لأجلها الرخصة غير معلومة بالنسبة لنا، فلا يعلمها إلا الله سبحانه، ولذلك فينبغي ألاّ يُتَعَدّى بالرخصة مواردها، فلا يصحّ إثبات أحكام الرخص بالقياس، ومن ذلك أحكام الحوادث التي تعمّ بها البلوى، فلا يصحّ إثباتها بالقياس[٣].

ويُجاب عن هذا بأمرين:

أحدهما: أن هذا لو صحّ لكان طريقاً إلى نفي القياس في جميع أحكام الشرع، كما فعله نفاة القياس[٤]، ولما لم يصحّ هذا في نفي القياس في جميع أحكام الشرع لم يصحّ في نفي القياس في الرخص، ومن ذلك القياس في أحكام ما عمّت به البلوى، فيجوز جريان القياس فيها.

ثانيهما: أننا لا نعمل بالقياس هنا إلاّ بعد العلم بالعلة في الأصل، إما بتنقيح المناط، أو تخريجه[٥]، وبعد العلم بوجود العلة نفسها في الفرع

---

(١) الاستقراء: «هو تتبع جزئيات الشيء»، الكليات (١٠٥)، وهو قد يكون استقراءً تاماً إذا كان التتبع شاملاً لجميع الجزئيات، وقد يكون ناقصاً إذا كان التتبع لأكثر الجزئيات. انظر: الكليات (١٠٦).

(٢) انظر: شرح تنقيح الفصول (٤١٦).

(٣) انظر: الفصول في الأصول (٤/١٠٦).

(٤) انظر: شرح اللمع (٢/٧٩٥)، والتمهيد (٣/٤٥٤).

(٥) تنقيح المناط هو: «تعيين وصفٍ للتعليل من أوصافٍ مذكورة، كتعيين وِقاع المكلف لإيجاب الكفارة من الأوصاف المذكورة في حديث الأعرابي». شرح مختصر الروضة (٣/٢٤٣). =

عن طريق تحقيق المناط[1] مع استكمال بقية شروط القياس، وأما إذا لم نعلم بالعلة فلا نعمل بالقياس؛ لأنه فقد ركناً من أهمّ أركانه[2].

ومن ذلك حكم ما تعمّ به البلوى فلا نجري القياس فيه، إلا إذا علمنا علة القياس في الأصل، وكانت هي نفسها موجودة في صورة أخرى، وإلا فلا نجري القياس حينئذٍ.

ومما سبق من أدلةٍ ومناقشاتٍ يظهر أن القول بجريان القياس في الرخص هو الأقرب إلى الصواب[3]، ولذلك فإن القياس يجري في أحكام ما تعمّ به البلوى باعتبارها رخصاً.

ثم إن الحديث في هذين المبحثين لا يتضح إلا بعرض بعض الفروع الفقهية التي تنبني على ما سبق بيانه، وينبغي التنبيه قبل عرض شيء من هذه الفروع على أمرين:

أحدهما: أننا قد نجد من العلماء من يخالف قولُه في مجال التفريع الفقهي قولَه في تأصيل المسألة هنا، وربما أن هذا لسببٍ خاص أدّى إلى استثناء ذلك الفرع الفقهي، وعدم إلحاقه بأصل المسألة، ولذلك فسأقتصر في التفريع الفقهي على ما ترجّح في هذين المبحثين.

ثانيهما: أن القياس على حكم ما تعمّ به البلوى باعتباره رخصةً له حالتان، وينبغي التنبيه على أن ما قدمناه في المبحث الأول ـ وهو جريان القياس في عموم البلوى باعتبار ذاته ـ إنما يظهر في الحالة الأولى من هاتين الحالتين. وأما الحالتان فهما:

= وتخريج المناط هو: «استخراج العلة من أوصافٍ غير مذكورة، كاستخراج الكيل من حديث الربا دون الطعم والاقتيات، وهي أوصاف الأصل». شرح مختصر الروضة (٣/ ٢٤٣).

(١) تحقيق المناط هو: «بيان وجود علة الأصل في الفرع، أو بيان وجود علةٍ متفقٍ عليها في محل النزاع، كبيان وجود الطواف المتّفق عليه في الهرة في الفأرة ونحوها». شرح مختصر الروضة (٣/ ٢٤٣).

(٢) انظر: شرح اللمع (٢/ ٧٩٥، ٧٩٦)، والتمهيد (٣/ ٤٥٤).

(٣) وهذا ما رجّحه الدكتور عبد الكريم النملة أيضاً. انظر وجه الترجيح في كتاب الرخص الشرعية وإثباتها بالقياس (١٨٦، ١٨٧).

* **الحالة الأولى**: أن يقاس سببٌ على سببٍ، ثم يلحق حكم أحدهما بحكم الآخر، وتحت هذه الحالة مسألتان:

المسألة الأولى: أن يكون القياس بين أسباب عموم البلوى، فتقاس حادثةٌ على حادثةٍ في عموم البلوى بكلٍّ منهما، وذلك للاتّفاق بينهما على معنى سببٍ من أسبابه، وهذا من قبيل القياس في الأسباب، ثم يقاس حكم الحادثة الثانية على حكم الحادثة الأولى، وذلك لعموم البلوى بكلتا الحادثتين، وهذا من قبيل القياس في الرخص.

ومن الفروع الفقهية التي تتَّضح بها هذه المسألة ما يأتي:

١ ـ أن ملابسة غير الهرة كالبغل، والحمار، والفأرة، والسبع، تقاس على ملابسة الهرة في أن كلا منها تعم به البلوى، وذلك لشيوع اختلاطها بالناس وانتشاره، وهذا من قبيل القياس في الأسباب، ثم يثبت لهذه الأشياء ما يثبت للهرة لعموم البلوى بملابستها، فيعفى عن آسارها، وتكون طاهرةً[١]، وهذا من قبيل القياس في الرخص.

٢ ـ أن سلس البول يقاس على الاستحاضة في أن كلاًّ منهما تعمّ به البلوى، وذلك لكثرتهما وامتداد زمن وقوعهما، وهذا من قبيل قياس الأسباب، فيجوز في حال سلس البول الجمع بين الصلاتين بوضوءٍ واحدٍ، كما أنه في حال الاستحاضة كذلك[٢]، وهذا من قبيل القياس في الرخص.

٣ ـ أن الإغماء يقاس على الجنون في أن كلاًّ منهما تعمّ به البلوى، وذلك أن كلاًّ منهما يتكرر ترك الصلاة معه، وهذا من قبيل قياس الأسباب، فيجوز للمغمى عليه ترك قضاء ما فاته من الصلوات حال الإغماء، كما أن للمجنون ذلك[٣]، وهذا من قبيل القياس في الرخص.

---

(١) انظر: المنتقى (١/ ٦٢، ٦٣)، والمجموع (١/ ١٧٠ ـ ١٧٥)، ورد المحتار على الدر المختار (١/ ١٤٩ ـ ١٥١).

(٢) انظر: المغني (١/ ٤٢٤)، وشرح منتهى الإرادات (١/ ٢٨١).

(٣) انظر: شرح المنار (٩٥٣).

٤ ـ أن المرض الذي لا يرجى البرء منه يقاس على كبر سن المكلّف، في أن كلاً منهما، تعمّ به البلوى، وذلك لأنهما مما يعرض لذات المكلّف ويتعذر إحترازه منهما، وهذا من قبيل القياس في الأسباب، فيجوز للمكلّف إذا مرض مرضاً لا يرجى برؤه منه أن يترخص بما يثبت له في حال كبر سنّه من أحكامٍ مخفَّفة[١]، كترك حضور الجمعة والجماعة، وترك القيام في الصلاة المفروضة، والجمع بين الصلاتين في وقت إحداهما، وترك أداء صيام رمضان، وترك أداء الحج الواجب، وهذا من قبيل القياس في الرخص.

٥ ـ أن الوحل والثلج والجليد والبَرَد، والريح الشديدة ـ العاصف ـ في الليلة المظلمة الباردة، والزلزلة، والضباب الكثيف الذي يمنع الرؤية وشدة الحرّ في الظهر، أو شدّة البَرْد في الليل أو النهار، وكذا الطلّ تقاس على المطر في أن كلاً منها تعمّ به البلوى؛ لتعلّقها بالأحوال التي تعرض للمكلّف مع عسر احترازه منها، وهذا من قبيل قياس الأسباب، فيجوز للمكلّف إذا تعرض لحالٍ من هذه الأحوال أن يترخص بما يثبت في حال المطر من أحكامٍ مخفَّفة[٢]، كالجمع بين الصلاتين، أو ترك حضور الجمعة أو الجماعة.

٦ ـ قياس التعامل ببيع الزبيب بالعنب خَرْصاً[٣] على التعامل ببيع التمر بالرطب خرْصاً في أن كلاً منهما تعمّ به البلوى؛ للحاجة إلى التعامل

---

(١) انظر: المهذب مع المجموع (٦/ ٢٥٧)، والمغني (٤/ ٣٩٦)، والمجموع (٦/ ٢٥٨)، وفتح القدير (٢/ ٢٧٨)، ورد المحتار على الدر المختار (٢/ ١١٩).

(٢) انظر: المغني (٣/ ١٣٣، ١٣٤، ٢١٨، ٢١٩)، والفروع (٢/ ٦٩)، ومغني المحتاج (١/ ٢٣٤، ٢٣٥)، وكشاف القناع (١/ ٤٩٧)، وحاشية الدسوقي (١/ ٣٤٠)، ورد المحتار على الدر المختار (١/ ٣٧٣).

(٣) الخَرْص: بفتح الخاء وكسرها، والمراد: تقدير وحَزْرُ ما على النخل من الرطب تمراً، أو ما على شجر العنب من العنب زبيباً، وهو يعتمد على الظن.
انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر (٢/ ٢٢، ٢٣)، ولسان العرب، مادة (خرص) (٨/ ٢٨٦، ٢٨٧).

بهما، وهذا من قبيل القياس في الأسباب، فيجوز التعامل ببيع الزبيب بالعنب خَرْصاً قياساً على جواز التعامل ببيع التمر بالرطب خَرْصاً[1]، وهذا من قبيل القياس في الرخص.

المسألة الثانية: أن يكون القياس بين أسباب عموم البلوى وغيرها من أسباب المشقة، فتقاس حادثةٌ تعمّ بها البلوى على حادثةٍ تعتبر من أسباب المشقة الجالبة للتيسير بذاتها، وذلك لشدة المشقة في كلٍّ منهما، ثم يقاس حكم الحادثة التي عمّت بها البلوى على حكم الحادثة التي تعتبر بذاتها سبباً في المشقة.

وإنما قيل بقياس تلك الحادثة التي تعمّ بها البلوى على الحادثة التي تعتبر سبباً في المشقة الجالبة للتيسير بذاتها، ولم تعتبر[2] سبباً بذاتها؛ لأن الحكم الشرعي المطلوب تخفيفه قد اشتدّ اهتمام الشارع به، وما اشتدّ اهتمام الشارع به طلب في تخفيفه المشاق الشديدة أو العامة، ونظراً لما تتضمّنه هذه الحادثة التي تعمّ بها البلوى من شدةٍ، فإنها تلحق بجنس المشاق الشديدة المعتبرة للتخفيف في تلك العبادة.

ومن الفروع الفقهية التي تتضح بها هذه المسألة ما يأتي:

١ ـ أن المطر يقاس على السفر، بجامع أنّ كلاًّ منهما معنًى يبيح الجمع بين الصلاتين، وهذا من قبيل القياس في الأسباب، فيجوز الجمع بين صلاتي الظهر والعصر في المطر، قياساً على جواز ذلك في السفر[3]، وهذا من قبيل القياس في الرخص.

٢ ـ أن المطر يقاس على المرض، بجامع أن كلاًّ منهما عذرٌ يبيح ترك حضور صلاة الجماعة، وهذا من قبيل القياس في الأسباب، فيجوز

---

(١) انظر: المهذب مع تكملة المجموع (١١/ ٧١)، والمغني (٦/ ١٢٨)، وتكملة المجموع (١١/ ٧١ ـ ٧٣).

(٢) أي: الحادثة التي تعمّ بها البلوى.

(٣) انظر: المغني (٣/ ١٣٣).

للمكلف ترك حضور الجمعة في حال المطر قياساً على جواز ذلك في حال المرض[1]، وهذا من قبيل القياس في الرخص.

٣ ـ أن الجهاد يقاس على السفر والمرض، بجامع أن كلًّا منهما يتضمّن ضرراً على المكلّف عند تكليفه بالصوم مع وجود أحد تلك الأسباب، وهذا من قبيل القياس في الأسباب، فيجوز الفطر في حال الجهاد[2]، قياساً على جوازه في حال السفر والمرض، وهذا من قبيل القياس في الرخص.

* **الحالة الثانية**: أن يقاس على حكم حادثةٍ تعم بها البلوى حكمٌ آخر في الحادثة نفسها؛ لعلة جامعةٍ بين الحكمين.

ومن الفروع الفقهية التي توضح هذه الحالة ما يأتي:

١ ـ قياس جواز الاستجمار بكل جامدٍ منقٍ على جواز الاستجمار بالأحجار لحصول التطهير بكل منهما[3].

فالحادثة هنا واحدة، وهي ما يتعلّق بالبول والغائط، والسبب هنا واحد، وهو تكرار الشيء، وقد ثبت الترخص في هذه الحادثة وهو جواز الاستجمار بالأحجار كما سبق بيانه، ثم قيس على هذه الرخصة الثابتة بسببٍ من أسباب عموم البلوى حكمٌ آخر لعلةٍ جامعةٍ بين الحكمين.

٢ ـ قياس جواز التعامل بالسَّلَم حالاً على جواز التعامل به مؤجلاً، فإذا جاز مؤجلاً مع الغرر، فلأن يجوز حالاً مع قلة الغرر أولى[4].

فالحادثة هنا واحدة، وهي ما يتعلّق بالتعامل بالسَّلَم، والسبب هنا واحد، وهو الحاجة العامة إلى هذه المعاملة، وقد ثبت الترخص في هذه الحادثة بجواز السَّلَم مؤجلاً، ثم قيس على هذه الرخصة الثابتة بسببٍ من أسباب عموم البلوى حكمٌ آخر وهو جواز السَّلَم حالاً.

---

(١) انظر: المرجع السابق (٣/٢١٩).

(٢) انظر: الفتاوى الهندية (١/٢٠٨)، وكشاف القناع (٢/٣١٠ ـ ٣١١)، وحاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح (٣٧٤).

(٣) انظر: المغني (١/٢١٣، ٢١٤)، ونهاية المحتاج (١/١٣٠، ١٣١)، ورد المحتار على الدر المختار (١/٢٢٤، ٢٢٥).

(٤) انظر: الأم (٣/٩٥)، والمهذب مع تكملة المجموع (١٣/١٠٧).



الفصل الرابع

صلة عموم البلوى بالاستحسان

لقد تعددت ألفاظ العلماء في بيان حقيقة الاستحسان اصطلاحاً[1]، ولأن عرض تلك الاختلافات يخرج البحث عن المراد منه، فقد آثرت الاقتصار على تعريفٍ واحدٍ يوضح حقيقة الاستحسان اصطلاحاً، ذلك هو ما ذكره الدكتور يعقوب الباحسين بقوله: «فالاستحسان هو العدول في مسألةٍ عن مثل ما حُكِمَ به في نظائرها إلى خلافه؛ لوجهٍ يقتضي التخفيف، ويكشف عن وجود حرجٍ عند إلحاق تلك الجزئية بنظائرها في الحكم»[2].

فقد خلص إلى هذا بعد عرضه لمجموعةٍ من التعريفات الاصطلاحية للعلماء المتقدمين مع شرحها، وبيان المراد بألفاظها[3]، وعلّل أخذه بهذا اللفظ بقوله: «وبهذا التعريف نكون قد جمعنا بين ناحيتي الاستحسان الشكلية والموضوعية»[4].

فأما ناحيته الشكلية فلأن الاستحسان فيه عدولٌ بالحكم في مسألة عما

(١) انظر: الفصول في الأصول (٤/ ٢٣٤)، والمعتمد (٢/ ٢٩٦)، والمستصفى (١/ ٢٧٤، ٢٨١ ـ ٢٨٣)، وروضة الناظر (٢/ ٥٣١، ٥٣٢، ٥٣٥)، والإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٤/ ١٦٣، ١٦٤)، وتنقيح الفصول مع شرحه (٤٥١، ٤٥٢)، والتلويح مع التوضيح (٢/ ٥٨٩، ٥٩٠)، وشرح العضد على مختصر ابن الحاجب (٢/ ٢٨٨)، ونهاية السول (٤/ ٣٩٩، ٤٠٢)، والاعتصام (٢/ ٦٣٨، ٦٣٩)، والموافقات (٤/ ١٤٨ ـ ١٥٠).

(٢) رفع الحرج (٢٨٨).

(٣) انظر: المرجع السابق (٢٧٨ ـ ٢٨٨).

(٤) المرجع السابق (٢٨٨).

حُكِمَ به في نظائرها لوجهٍ أقوى[1].

وأما ناحيته الموضوعية فلأن الباعث على العدول بحكم المسألة هو وجهٌ يقتضي التخفيف والتيسير، بحيث إن إلحاق حكم تلك المسألة بحكم نظائرها يوقع في الحرج والمشقة[2].

وقد وردت كلمة الاستحسان بكثرة عند الحنفية[3]، وتعدّدت تعريفات علماء الحنفية له[4]، ويرجع ذلك إلى نظرهم في فتاوى الإمام أبي حنيفة، ومحاولة ضبط الاستحسان من خلال ذلك النظر، فكان كل فريقٍ ينظر إلى جزءٍ من هذه الفتاوى، ويحدد المراد من الاستسحان؛ بناءً على نظره إلى ذلك الجزء[5].

وبالنظر في تلك التعريفات تبرز أقسام الاستحسان عند الحنفية في قسمين:

أولهما: الاستحسان بالقياس الخفي، وهذا القسم ينتج بسبب معارضة القياس الظاهر بالقياس الخفي، فيقدم القياس الخفي؛ لقوة أثره على القياس الظاهر[6]، ويسمى هذا القسم باستحسان القياس، واستحسان الترجيح[7].

---

(١) وإلى اعتبار هذه الناحية أشارت أغلب تعريفات الاستحسان الواردة في كتب أصول الفقه. انظر: الهامش رقم (١) من الصفحة السابقة.

(٢) وإلى اعتبار هذه الناحية أشارت بعض تعريفات الاستحسان التي ذكرها السرخسي. انظر: المبسوط (١٠/ ١٤٥).

(٣) انظر: المدخل الفقهي العام (١/ ٨٧).

(٤) انظر: الفصول في الأصول (٤/ ٢٣٤)، والتلويح مع التوضيح (٢/ ٥٨٩، ٥٩٠)، وكشف الأسرار (٤/ ٧، ٨).

(٥) انظر: رفع الحرج، للدكتور يعقوب الباحسين (٢٨٦)، والأدلة المختلف فيها عند الأصوليين (١١).

(٦) انظر: رفع الحرج، للدكترو يعقوب الباحسين (٢٩٥)، والأدلة المختلف فيها عند الأصوليين (١٢).
وهذا القسم قد كثر العمل به عند الحنفية، بل إن هناك من أشار إلى أنهم اختصوا به، إلا أن النظر في بعض الفروع الفقهية عند المالكية يظهر منه أنهم يعملون به أيضاً. انظر: رفع الحرج، للدكتور يعقوب الباحسين (٢٩٥، ٢٩٦).

(٧) انظر: رفع الحرج، للدكتور يعقوب الباحسين (٢٩٥).

وثانيهما: استحسان يقوم على استثناء مسألةٍ جزئيةٍ من أصلٍ عامٍ؛ لدليل خاصٍ يبعث على هذا الاستثناء.

فيدخل تحت هذا القسم سائر أنواع الاستحسان، كالاستحسان بالنص، والاستحسان بالإجماع، والاستحسان بالضرورة، والاستحسان بالعرف، وغيرها[1].

ومثل الحنفية في اختلاف الألفاظ في تعريف الاستحسان فعل المالكية[2]، والسبب هنا مثل السبب هناك، فقد وردت كلمة الاستحسان على لسان الإمام مالك في فتاواه، فحاول أتباعه ضبط هذا الاستحسان، فنظر كل واحدٍ منهم إلى جزءٍ من هذه الفتاوى، وحاول بيان المراد من خلالها[3].

وقد انقسم الاستحسان عند المالكية إلى الاستحسان بالإجماع، والاستحسان بالعرف، والاستحسان بالمصلحة، والاستحسان بترك مقتضى الدليل في اليسير؛ لتفاهته ونزارته؛ لرفع المشقة وإيثار التوسعة، والاستحسان بمراعاة الخلاف[4].

ومن خلال النظر في الأقسام السابقة للاستحسان عند الحنفية والمالكية نجد أنه لا يخرج عن أدلة الأحكام[5]، كالقرآن، والسنة والإجماع، والقياس، والمصالح المرسلة، والعرف، وغيرها.

فالاستحسان بتلك الحقيقة وهذه الأقسام لا يخرج عن الأدلة الشرعية؛

---

(١) انظر: رفع الحرج، للدكتور يعقوب الباحسين (٢٩٥)، والأدلة المختلف فيها عند الأصوليين (١٢، ١٤).

(٢) انظر: الإشارة (٣١٢)، وبداية المجتهد (٢/ ١٨٥، ٢٧٨)، والاعتصام (٢/ ٦٣٧ - ٦٣٩)، والموافقات (٤/ ١٤٨ - ١٥٠).

(٣) انظر: رفع الحرج، للدكتور يعقوب الباحسين (٢٨٦)، والأدلة المختلف فيها عند الأصوليين (١٧، ١٨).

(٤) انظر: الاعتصام (٢/ ٦٣٨، ٦٤٥، ٦٤٦)، والموافقات (٤/ ١٥٠).

(٥) انظر: الموافقات (٤/ ١٥١).

إذ هو نظرٌ في الأدلة المتعارضة وجمعٌ بينها، وليس قولاً بالهوى والتشهي، أو تحكّماً في الشرع بلا دليل[١].

وكثير من الأصوليين يذكر أنه لا يوجد في الاستحسان على الوجه الذي أخذ به الحنفية والمالكية ما يصلح محلاً للنزاع؛ لأن العدول عن القياس، أو القاعدة الشرعية العامة إلى دليل أقوى من ذلك لا خلاف فيه عند الجميع[٢].

والأخذ بالاستحسان بالحقيقة المتقدمة لا ينفيه الإمام الشافعي، وإنما يفهم من كلامه نفي الاستحسان الذي بمعنى ما ينقدح في نفس المجتهد، ويستدعي العدول عن الدليل العام[٣].

والعمل بالاستحسان بالحقيقة المتقدمة هو مذهب الإمام أحمد[٤].

نخلص من هذا إلى أن الاستحسان لا خلاف في الأخذ به، وإنما الخلاف في الاصطلاح، فالقائلون به يسمونه استحساناً، وغيرهم لا يسميه

---

(١) انظر: بداية المجتهد (٢/ ٢٧٨)، ورفع الحرج للدكتور يعقوب الباحسين (٣٠٥)، والأدلة المختلف فيها عند الأصوليين (٢١، ٢٢).

(٢) انظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي (٤/ ١٦٤)، والتلويح على التوضيح (٢/ ٥٨٩)، وشرح العضد على مختصر ابن الحاجب (٢/ ٢٨٨)، ونهاية السول (٤/ ٤٠٢)، وشرح المحلي على جمع الجوامع مع الآيات البينات (٤/ ٢٦٥)، وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (٢/ ٣٢١) بهامش المستصفى.

(٣) انظر: الأدلة المختلف فيها عند الأصوليين (٢٤)، والاستحسان بين النظرية والتطبيق (٤٧، ٥٧، ٥٨، ٨٧، ٨٨)، والمشقة تجلب التيسير (٢٤٦).

(٤) انظر: روضة الناظر (٢/ ٥٣١).
والإمام أحمد هو: أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني الوائلي، ولد في بغداد عام ١٦٤هـ، إمام المذهب الحنبلي، وأحد الأئمة الأربعة، أصله من مرو، وكان أبوه والي سرخس، نشأ منكباً على طلب العلم، وسافر في سبيله أسفاراً كثيرة، ووقعت له محنة القول بخلق القرآن في زمن المأمون، فثبت إلى أن زالت تلك المحنة في زمن الواثق، ثم قرّبه أخوه المتوكل وقدّمه، ومكث مدة لا يُولّي أحداً إلا بمشورته. له مصنفات منها: الناسخ والمنسوخ، والرد على الزنادقة فيما ادّعت من متشابه القرآن، والعلل والرجال، والمسند، والزهد وغيرها. وكانت وفاته في بغداد عام ٢٤١هـ.
انظر: طبقات الحنابلة (١/ ٤ ـ ١٩)، وتاريخ بغداد (٤/ ٤١٢ ـ ٤٢٢)، ووفيات الأعيان (١/ ٦٣ ـ ٦٥)، والبداية والنهاية (١٠/ ٣٢٥ ـ ٣٤٣).

استحساناً، وهذا اختلاف في الاصطلاح، ولا مشاحة في الاصطلاح[1].

ومما تقدّم يتضح أن الاستحسان استثناء حكم مسألة عن حكم نظائرها، وأن هذا الاستثناء لا بد له من مستند يستند عليه، سواء أكان طريق هذا المستند نصاً، أم اجتهاداً.

وأن هذا الاستثناء جاء لإبعاد ما يترتّب على القياس[2]، حيث يورث العمل به مشقةً على المكلف، ففي العمل بالاستثناء تخفيف وتيسير، ولو أُلحق حكم المسألة المستثناة بحكم نظائرها لأدّى إلى حرجٍ ومشقةٍ، والحرج مرفوع شرعاً[3].

وعموم البلوى يقتضي التخفيف؛ لكونه مظنةً للمشقة، وبناءً عليه فإن حكم عموم البلوى سيكون فيه عدولٌ عن مثل ما حكم به في نظائر المسألة إلى خلافه؛ لوجود عموم البلوى، وهو معنى يقتضي التخفيف، ولو ألحق حكم المسألة التي عمّت بها البلوى بحكم نظائرها لأدّى إلى إيقاع الحرج بالمكلّف.

وبالتأمّل في أنواع الاستحسان وما ذكره العلماء تحتها من الأمثلة يتضح أن الاستسحان قد يستند على عموم البلوى، واستناد الاستحسان على عموم البلوى له حالتان:

الأولى: أن يكون الاستثناء في الاستحسان مستنداً على عموم البلوى.

الثانية: أن يكون الاستثناء في الاستحسان مستنداً على دليلٍ يتضمن عموم البلوى.

ولتجلية الصلة بين عموم البلوى والاستحسان، سأجعل الحديث عن هاتين الحالتين في مبحثين.

---

(١) انظر: المرجع السابق (٢/ ٥٣٢)، ورفع الحرج، للدكتور يعقوب الباحسين (٣٠٥)، والأدلة المختلف فيها عند الأصوليين (٢٣).

(٢) يقول الدكتور يعقوب الباحسين: «إن القياس في استعمالات العلماء في مواضع الاستحسان أعمّ من أن يكون مراداً به القياس الأصولي، بل هو يشمله ويشمل القواعد العامة المأخوذة من مجموع الأدلة الواردة في نوعٍ واحدٍ، أو ما يقتضيه الدليل العام». رفع الحرج (٢٩٤).

(٣) انظر: المدخل الفقهي العام (١/ ٨١، ٨٥)، ورفع الحرج، للدكتور يعقوب الباحسين (٣٢٠).

المبحث الأول

الاستحسان المستند على عموم البلوى

بالنظر فيما ذكره العلماء من أنواع الاستحسان، وما يدخل تحت تلك الأنواع من أمثلة تبين لي أن الاستحسان استثناء قد يعتمد على عموم البلوى في هذا الاستثناء، فإن عموم البلوى سببٌ يقتضي التخفيف، وإذا ما أُلحق حكم الحادثة التي تعمّ بها البلوى بالأصل العام، أو القاعدة المقررة فإن هذا يوقع المشقة بالمكلّف، ومعلومٌ أن المشقة تجلب التيسير، فتحقّقُ الاستحسان باستناده على عموم البلوى أمرٌ ظاهرٌ.

وقد تبيّن لي أن مواطن الاستحسان المستند على عموم البلوى تندرج تحت ما يذكره علماء الحنفية في استحسان الضرورة، وما يذكره المالكية في الاستحسان في اليسير؛ لتفاهته ونزارته، فإن الاستحسان في هذين النوعين يعتمد في كونه استثناءً على عموم البلوى.

وانفراد الحنفية أو المالكية بذكر أحد هذين النوعين لا يعني عدم العمل بهما عند أصحاب سائر المذاهب، فقد يوجد العمل بهما، ولكن يختلف الاصطلاح في التسمية كما هو الحال في سائر أنواع الاستحسان، وقد سبقت الإشارة إلى هذا.

ولكن هل يقتصر اندراج عموم البلوى، باعتباره باعثاً على الاستحسان على سببين من أسباب عموم البلوى، وهما الضرورة ويسر الشيء وتفاهته؟.

الذي يظهر أنه لا يقتصر اندراج عموم البلوى باعتباره باعثاً على الاستحسان على هذين السببين، ويدل على ذلك أمران:

أحدهما: أنه لا فرق بين الضرورة، أو يسر الشيء وتفاهته وبقية أسباب عموم البلوى، والمعنى الموجود في هذين السببين لاستناد الاستحسان عليهما موجود في بقية أسباب عموم البلوى.

وأما النصّ على هذين السببين بأنهما مما يستند عليه الاستحسان، فهذا يرجع إلى كيفية استنباطهما، فإن أتباع الإمام أبي حنيفة استنبطوا استحسان الضرورة من خلال فتاواه؛ لكثرة إفتائه وتعليله بهذا النوع، فكان نصهم على هذا النوع مبنياً على ذلك.

ومثل ذلك جارٍ في استنباط أتباع الإمام مالك للاستحسان في اليسير، فلذلك نصّوا عليه، فالنصّ على هذين النوعين جاء مبنياً على النظر إلى فتاوى هذين الإمامين من قبل أتباعهما، فلا يمنع هذا من دخول غيرهما من أسباب عموم البلوى، بحيث يكون الاستحسان مستنداً على أحدها كاستناده على أحد هذين السببين.

ثانيهما: أن الضرورة التي يستند عليها الاستحسان، وورد ذكرها كثيراً عند الحنفية، يظهر أنه لا يقصد بها المعنى الاصطلاحي للضرورة عند الفقهاء، وهي: «الحالة الملجئة؛ لتناول الممنوع شرعاً»[1]، ويظهر هذا من خلال تعليلهم للحكم في بعض الأمثلة باستحسان الضرورة، وقد سبق أن من العلماء من يطلق الضرورة على أشياء لا تبلغ درجة الضرورة، مما هو داخلٌ تحت أحد معاني أسباب عموم البلوى الأخرى[2]، وإذا ثبت هذا فإن بعض أسباب عموم البلوى تعتبر مستنَداً للاستحسان مثلها مثل الضرورة، أو يسر الشيء وتفاهته.

والاستحسان المستند على عموم البلوى يتحقّق في كل حادثةٍ يترتّب على التكليف بها وفق الأصل العام، أو القواعد المقررة عسر احترازٍ منها، أو عسر استغناءٍ عن العمل بها، فيعدل بحكمها عن أن يكون مثل حكم نظائرها؛ لعموم البلوى بها.

---

(١) درر الحكام شرح مجلة الأحكام (١/ ٣٤)، المادة رقم (٣٢).

(٢) انظر: الهامش رقم (٣) ص(١٣٢) من هذا البحث.

ويتّضح كون عموم البلوى مستنداً للاستحسان بالنظر في التعريف السابق الذي ذكرته للاستحسان، فإن عموم البلوى معنًى يقتضي التخفيف، فلولا اعتبار حكمه والعمل بِه لأدّى إلى حرج ومشقة عند إلحاق حكم الحادثة المتضمنة له بحكم الأصل العام، أو القواعد المقررة.

ومن الفروع الفقهية التي تندرج تحت الاستحسان المستند على عموم البلوى ما يأتي[1]:

١ ـ الحكم بطهارة سؤر سباع الطير استحساناً مع أن الأصل يقتضي إلحاقها بسباع البهائم، والاستحسان هنا يستند على عموم البلوى متمثلاً في شيوع الشيء وانتشاره، فقد شاع وجود تلك الطيور في المناطق الصحراوية المكشوفة، وكانت تَنْقَضُّ عليهم من الجو، فلو قيل بنجاسة سؤرها؛ إلحاقاً لها بسباع البهائم لأدى إلى إلحاق المشقة بالمكلفين؛ إذ يعسر احترازهم منها[2].

٢ ـ الحكم بعدم نجاسة مياه آبار الفلوات بسقوط البعرة والبعرتين من بعر الإبل والغنم فيها استحساناً، مع أن القاعدة تقتضي نجاسة الماء؛ لملاقاته النجاسة[3]، والاستحسان هنا يستند على عموم البلوى متمثلاً في يسر الشيء وتفاهته[4]، ولو قيل بنجاسة الماء في هذه الحالة؛ تبعاً للقاعدة العامة في ذلك لأدى إلى إلحاق المشقة بالمكلفين؛ إذ يعسر احترازهم منها.

٣ ـ الحكم بعدم إفطار من دخل في حلقه ذبابٌ، وهو ذاكرٌ لصومه استحساناً[5]، مع أن الأصل أن يفسد صومه، والاستحسان هنا يستند على

---

(١) انظر: رفع الحرج، للدكتور يعقوب الباحسين (٢٩٨، ٣١٣، ٣١٤، ٣١٨، ٣١٩).

(٢) انظر: رفع الحرج؛ للدكتور يعقوب الباحسين (٢٩٨)، الهامش رقم (٣).

(٣) وذلك على القول بنجاسة فضلة ما يؤكل لحمه.

(٤) انظر: المبسوط (١/ ٨٧، ٨٨)، والهداية مع فتح القدير (١/ ٨٦، ٨٧)، وتبيين الحقائق (١/ ٢٧)، وفتح القدير (١/ ٨٦، ٨٧).

(٥) انظر: الهداية مع فتح القدير (٢/ ٢٥٨)، ورد المحتار على الدر المختار (٢/ ٩٧). وانظر ـ أيضاً ـ: الإفصاح (١/ ١٦٩).

عموم البلوى متمثلاً في صعوبة الشيء وعسر التخلّص منه، ولو قيل: إن دخول ذلك الذباب إلى حلق الصائم يفسد عليه صومه؛ إلحاقاً له بنظائره مما لو تناوله لأفسد عليه صومه لأدى إلى إلحاق المشقة بالصائم؛ إذ يعسر احترازه عن هذا الذباب.

٤ ـ الحكم بجواز التفاضل اليسير في المراطلة الكثيرة استحساناً، مع أن القاعدة تقتضي عدم الجواز، والاستحسان هنا يستند على عموم البلوى متمثلاً في يسر الشيء وتفاهته[١]، ولو قيل بعدم الجواز؛ إلحاقاً لها بحكم نظائرها مما هو داخلٌ تحت حكم القاعدة العامة لأدى إلى إلحاق المشقة بالمكلفين؛ إذ يعسر احترازهم من تلك الزيادة اليسيرة.

٥ ـ الحكم بجواز الوكالة مع الجهالة اليسيرة، كجهالة الوصف استحساناً، مع أن ذلك يخالف القاعدة العامة في عدم جواز البيع والشراء مع الجهالة، والوكالة كذلك[٢].

والاستحسان هنا يستند على عموم البلوى متمثلاً في يسر الشيء وتفاهته، ولو قيل بعدم جواز الوكالة لأدى إلى إلحاق المشقة بالمكلّفين؛ إذ يعسر استغناؤهم عن العمل بالوكالة حنيئذ.

٦ ـ الحكم بجواز النظر إلى المرأة الأجنبية في بعض الحالات استحساناً، كنظر الطبيب إلى موضع المرض من المرأة الأجنبية، ونظر الشاهد إلى وجه المرأة الأجنبية مثلاً؛ لتحمّل الشهادة[٣]، مع أن الأصل المقرر يقتضي عدم جواز ذلك، والاستحسان هنا يستند على عموم البلوى متمثلاً في الضرورة[٤]، ولو قيل بعدم جواز ذلك لأدّى إلى إلحاق المشقة بالمكلفين؛ إذ يعسر استغناؤهم عن العمل بذلك.

---

(١) انظر: الإعتصام (٢/ ٦٤٢).
(٢) انظر: بدائع الصنائع (٦/ ٢٣).
(٣) انظر: المغني (٩/ ٤٩٨)، وروضة الطالبين (٧/ ٢٩)، وقوانين الأحكام الشرعية (٢٩٨).
(٤) انظر: المبسوط (١٠/ ١٤٥).

ومن خلال النظر في هذه الفروع الفقهية يتقرّر ما سبق الإشارة إليه من أن الاستحسان في حقيقته استثناء، وأن هذا الاستثناء لا بدّ له من مستندٍ يستند عليه؛ إذ لا يستند الاستحسان على العقل المجرّد والهوى والتشهي، بل يستند على وجهٍ معتبرٍ شرعاً، ومن ذلك استناده على عموم البلوى باعتباره وجهاً يقتضي التخفيف، فكان مشتملاً على معنى الاستثناء الذي يمثل حقيقة الاستحسان.

وعموم البلوى وجهٌ معتبرٌ للتخفيف في الشرع؛ إذ يعتبر سبباً من أسباب المشقة الجالبة للتيسير، وسيأتي ما يؤيّد هذا ويوضحه في الفصلين الأول والثاني من الباب الثالث.

المبحث الثاني

الاستحسان المستند على دليلٍ يتضمّن عموم البلوى

والاستحسان هنا يتحقّق في كل حادثةٍ يترتّب على الأخذ بها وفق الأصل العام، أو القواعد المقررة عسر احترازٍ منها، أو عسر استغناءٍ عن العمل بها، فيُعدل بحكم تلك الحادثة عن أن يكون مثل حكم نظائرها بدليل من القرآن، أو السنة، أو الإجماع، أو العرف، أو المصلحة مما هو منصوصٌ عليه في أنواع الاستحسان.

وهذا الدليل يتضمّن وجهاً من وجوه عموم البلوى، فيكون ورود الدليل لتحقيق التخفيف والتيسير على المكلّفين.

والاستحسان المستند على هذه الأدلة قد ينازع بعض العلماء في تسميته استحساناً؛ لأن الأحكام الشرعية لم تثبت به، وإنما ثبتت بتلك الأدلة، وعلى كلٍ فالمسألة اصطلاحية، ولا مشاحة في الاصطلاح[1]، فالمهمّ هو ثبوت الحكم الشرعي، وإن اختلف في تسمية طريق ثبوته.

واعتبار عموم البلوى مستنَداً للاستحسان هنا كاعتباره في المبحث الأول، إلا أن اعتباره هنا يقوى بوجود دليلٍ يقوّي الاستناد عليه باعتباره وجهاً شرعياً يقتضي التيسير على المكلّفين فيما لو قيل بتكليفهم في تلك الحادثة بمثل حكم نظائرها مما يكون من قبيل الأصل العام، أو القواعد المقررة.

---

(١) انظر: رفع الحرج، للدكتور يعقوب الباحسين (٣٠٥).

وتتنوع الأدلة التي تضمّنت عموم البلوى باعتباره سبباً في الاستثناء فيقع الاستحسان بها، فقد تكون أدلةً من القرآن، أو من السنة، أو من الإجماع، أو من العرف، أو من المصلحة.

ومن الفروع الفقهية التي استند الاستحسان فيها على أدلة تضمنّنت عموم البلوى ـ وهي أدلةٌ نصيةٌ من القرآن والسنة ـ ما يأتي[1]:

١ ـ الحكم بجواز الاكتفاء بدَلْك الخف إذا أصابته نجاسة لها جرم كالروث والعذرة والدم استحساناً[2] لقول الرسول ﷺ: (إذا وطئ أحدكم بنعله الأذى فإن التراب له طهور)[3]، مع أن الأصل أن دلكها بالأرض لا يكفي؛ لمداخلته النجاسة، كما هي الحالة في الثوب والبساط إذا داخلتهما النجاسة، والاستحسان هنا يستند على نصٍّ من السنة يتضمّن عموم البلوى متمثلاً في صعوبة الشيء وعسر التخلّص منه، ولو قيل بأن دلكها لا يكفي لأدّى إلى إلحاق المشقة بالمكلّف؛ إذ يعسر احترازه من تلك النجاسة.

٢ ـ الحكم بجواز الفدية بدلاً من الصوم في حال كبر السن الذي لا يقدر معه على الصيام استحساناً[4]؛ لقوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ

---

(١) انظر: المرجع السابق (٣٠٦ ـ ٣٠٩).

(٢) انظر: الهداية مع فتح القدير (١/ ١٧١، ١٧٢). وانظر ـ كذلك ـ: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٢٢/ ١٢١).

(٣) أخرجه أبو داود بهذا اللفظ عن أبي هريرة في كتاب الطهارة، باب الأذى يصيب النعل.
انظر: سنن أبي داود مع شرحها عون المعبود (٢/ ٣٤) برقم (٣٨١).
وأخرجه أبو داود بنحوه عن أبي هريرة وعائشة.
انظر: سنن أبي داود مع شرحها عون المعبود (٢/ ٣٥) برقم (٣٨٢)، و(٣٨٣).
وأخرجه الحاكم بنحوه عن أبي هريرة في كتاب الطهارة، باب إذا وطئ أحدكم بنعليه في الأذى، فإن التراب لهما طهور.
انظر: المستدرك على الصحيحين (١/ ١٦٦)، وقال: «هذا حديث صحيح على شرط مسلم». (١/ ١٦٦).

(٤) انظر: فتح القدير (٢/ ٢٧٦). وانظر ـ كذلك ـ: المغني (٤/ ٣٩٥، ٣٩٦)، والمجموع (٦/ ٢٥٨)، وقوانين الأحكام الشرعية (١١٦).

﴿فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾[1]، مع أن الأصل أن لا يجوز ذلك؛ لعدم التشابه بين الإطعام والصيام؛ ليكون أحدهما بدلاً عن الثاني، والاستحسان هنا يستند على نص من القرآن الكريم، يتضمن عموم البلوى متمثلاً في كبر سن المكلّف، ولو قيل بعدم جواز ذلك لأدى إلى إلحاق المشقة بالمكلّف؛ إذ يتعذر احترازه من كبر السن حتى يستطيع الصيام.

٣ ـ الحكم بجواز التعامل بالإجارة استحساناً؛ لورود أدلةٍ كثيرةٍ من القرآن والسنة على جواز التعامل بها، كقوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾[2]، وقال حكايةً عن شعيب ﷺ: ﴿قَالَ إِنِّيٓ أُرِيدُ أَنْ أُنكِحَكَ إِحْدَى ٱبْنَتَيَّ هَٰتَيْنِ عَلَىٰٓ أَن تَأْجُرَنِي ثَمَٰنِيَ حِجَجٍ﴾[3]، وغيرها.

والأصل أن لا تجوز هذه المعاملة؛ لأنها تمليك منفعة، والمنافع معدومة، والأصل في المعدوم عدم صحة تملكه، ولا إضافة التمليك إليه[4]، والاستحسان هنا يستند على نصوصٍ من القرآن والسنة تتضمّن عموم البلوى متمثلاً في الحاجة العامة إلى هذه المعاملة، ولو قيل بعدم جواز التعامل بها لأدّى إلى إلحاق المشقة بالمكلّفين؛ إذ يعسر استغناؤهم عن العمل بها.

٤ ـ الحكم بجواز التعامل بالسلم استحساناً؛ لقول الرسول ﷺ عندما قدم المدينة وهم يسلفون في الثمار السنة والسنتين: (من أسلف في شيء ففي كيلٍ معلومٍ ووزنٍ معلومٍ إلى إجل معلوم)[5]، مع أن الأصل أن لا يجوز التعاملَ به؛ لأنه بيعَ معدوم، وبيع المعدوم غير جائز[6]،

---

(١) من الآية رقم (١٨٤)، من سورة البقرة.
(٢) من الآية رقم (٦)، من سورة الطلاق.
(٣) من الآية رقم (٢٧)، من سورة القصص.
(٤) انظر: شرح العناية على الهداية بهامش فتح القدير (٨/ ٤)، ونتائج الأفكار تكملة فتح القدير (٨/ ٤).
(٥) أخرجه البخاري بهذا اللفظ عن ابن عباس في كتاب السَّلَم، باب السَّلَم في وزنٍ معلومٍ. انظر: صحيح البخاري مع فتح الباري (٤/ ٥٠١) برقم (٢٢٤٠).
(٦) انظر: فتح القدير (٦/ ٢٠٥، ٢٠٦)، والبحر الرائق (٦/ ١٦٩).

والاستحسان هنا يستند على نصٍّ من السنة يتضمّن عموم البلوى متمثلاً في الحاجة العامة إلى هذه المعاملة، ولو قيل بعدم جواز التعامل بها لأدّى إل إلحاق المشقة بالمكلّفين؛ إذ يعسر استغناؤهم عن العمل بها.

٥ ـ الحكم بإباحة أكل الميتة في حال الضرورة استحساناً[١]؛ لقوله تعالى: ﴿فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾[٢]، مع أن الأصل عدم جواز ذلك؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ﴾[٣]، والاستحسان هنا يستند على نصٍّ من القرآن الكريم، يتضمّن عموم البلوى متمثلاً في الضرورة؛ لأن عدم جواز ذلك يؤدي إلى إلحاق المشقة بالمكلّف؛ إذ يعسر احترازه عن تناول الميتة.

وقد يستند الاستحسان على الإجماع، ويتضمن الإجماع عموم البلوى متمثلاً في سبب من أسبابه، سواء أكان الإجماع صريحاً، أم سكوتياً، بحيث يفتي المجتهدون في حادثةٍ بحكم على خلاف الأصل العام، أو القواعد المقررة اعتباراً لعموم البلوى، أو يفتي بعضهم ويسكت الباقون، أو يسكتون ولا ينكرون ما يفعله الناس، إذا كان فعلهم مخالفاً للأصل العام، أو القواعد المقررة اعتباراً لعموم البلوى[٤].

ومن الفروع الفقهية التي استند الاستحسان فيها على إجماع تضمن عموم البلوى ما يأتي:

١ ـ الحكم بجواز التعامل بالاستصناع[٥] استحساناً؛ لإجماع العلماء على ذلك مع أن الأصل يقتضي عدم جوازه؛ لأنه من قبيل بيع المعدوم، وهو بيع غير جائز[٦]، فالاستحسان هنا يستند على

---

(١) انظر: رفع الحرج، للدكتور يعقوب الباحسين (٣٠٦).

(٢) من الآية رقم (١٧٣)، من سورة البقرة.

(٣) من الآية رقم (١٧٣)، من سورة البقرة.

(٤) انظر: رفع الحرج، للدكتور يعقوب الباحسين (٣١١).

(٥) الاستصناع هو «عقدٌ على مبيع في الذمة شُرط فيه العمل». بدائع الصنائع (٥/٢).

(٦) انظر: المبسوط (١٢/١٣٨)، وبدائع الصنائع (٥/٢، ٣، ٢٠٩)، وتبيين الحقائق=

الإجماع[1]، والإجماع يتضمن عموم البلوى متمثلاً في الحاجة العامة إلى التعامل به، ولو قيل بعدم الجواز لأدّى إلى إلحاق المشقة بالمكلّفين؛ إذ يعسر استغناؤهم عن العمل بذلك.

٢ ـ الحكم بجواز التعامل بدخول الحمّام من غير تعيين الأجرة، وتقدير مدة اللبث استحساناً؛ لإجماع العلماء على ذلك مع أن الأصل يقتضي عدم الجواز؛ لأن ذلك إجارة، ولا بدّ فيها من بيان المدة ومقدار العين المستهلكة، وذلك مجهولٌ هنا[2]، فالاستحسان هنا يستند على الإجماع، والإجماع يتضمن عموم البلوى متمثلاً في الحاجة العامة إلى التعامل بذلك، ولو قيل بعدم الجواز لأدّى إلى إلحاق المشقة بالمكلّفين؛ إذ يعسر استغناؤهم عن العمل به.

٣ ـ الحكم بعدم قطع السارق في حال المجاعة العامة استحساناً، لإجماع الصحابة رضي الله عنهم على ذلك عند ما قضى به عمر بن الخطاب رضي الله عنه عام المجاعة[3]، وسكت الباقون، مع أن الأصل أن يقطع السارق[4]؛ لقوله

= (٤/ ١٢٣)، والفتاوى الهندية (٣/ ٢٠٧).

(١) ذكر بعض العلماء أن التعامل بالاستصناع قد جرى فيما بين الناس من لدن عهد النبي ﷺ إلى يومنا هذا.
انظر: المبسوط (١٢/ ١٣٨)، وتبيين الحقائق (٤/ ١٢٣).
وإذا كان كذلك فإنه سيكون من قبيل الاستحسان المستند على دليل من السنة يتضمن عموم البلوى؛ لأن ذلك يعتبر من قبيل السنة التقريرية، وأيًا كان فإن المقصود ثبوت الحكم سواءٌ أثبت بالسنة، أم بالإجماع.
انظر: رفع الحرج، للدكتور يعقوب الباحسين (٣١٢).

(٢) انظر: الهداية مع نتائج الأفكار تكملة فتح القدير (٨/ ٣٨، ٣٩)، ورد المحتار على الدر المختار (٥/ ٣٢).
ويمكن أن يكون هذا من قبيل الاستحسان المستند على عرفٍ يتضمّن عموم البلوى؛ لتعارف الناس على العمل به.
انظر: رفع الحرج، للدكتور يعقوب الباحسين (٣١٢).

(٣) سبق تخريج ذلك.
انظر: الهامش رقم (٢) ص(١٣٤) من هذا البحث.

(٤) انظر: الاستحسان بين النظرية والتطبيق (٧٦، ٧٧)، وقد عدّه المؤلف من قبيل=

تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾[1]، والاستحسان هنا استند على إجماع يتضمن عموم البلوى متمثلاً في الضرورة العامة، ولو قيل بلزوم القطع لأدّى إلى إلحاق المشقة بالمكلّف؛ إذ يعسر استغناؤه عن السرقة؛ لإنقاذ نفسه.

وقد يستند الاستحسان على العرف، ويتضمن العرف عموم البلوى متمثلاً في سببٍ من أسبابه، فيكون ذلك التصرف الذي اعتاده الناس مخالفاً للأصل العام، أو القاعدة المقررة اعتباراً لعموم البلوى، بحيث يُلْحِقُ عدمُ اعتبار العرف حينئذٍ المشقةَ بالمكلّفين، فيكون في الأخذ به تيسيرٌ عليهم، على أن للأخذ بالعرف إذا كان متضمناً عموم البلوى شروطاً سيأتي بحثها في الفصل الثالث من الباب الثالث.

ومن الفروع الفقهية التي استند الاستحسان فيها على عرفٍ تضمّن عموم البلوى:

ما ذكره بعض الحنفية من الحكم بصحة بيع الثمر أو الزرع بعد بدو صلاحه، إذا تناهى عظمه[2] بشرط بقائه استحساناً؛ لجريان العادة بالتعامل به، مع أن الأصل أن يفسد البيع؛ لأن هذا شرط لا يقتضيه العقد، وهو شغل ملك الغير، أو لأنه صفقة في صفقة على احتمال أنها إجارة في بيع، إن كان للمنفعة حصة من الثمن، أو على احتمال أنها إعارة في بيع، إن لم يكن لها حصة، وقد ورد النهي عن بيع صفقةٍ في صفقةٍ[3]، والاستحسان

= الاستحسان بالنص، ولم يظهر لي وجهٌ لذلك، إلا أن يكون مراده الاستحسان المستند على الأثر.

(١) من الآية رقم (٣٨)، من سورة المائدة.

(٢) إذا تناهى عظمه، أي: لم يعد الثمر قابلاً للزيادة، ولكنه لم ينضج.
انظر: المبسوط (١٢/١٩٦).

(٣) انظر: الهداية مع فتح القدير (٥/٤٨٩)، وفتح القدير (٥/٤٨٩، ٤٩٠).
والمراد بما ورد فيه النهي عن بيع صفقة في صفقة: الحديث الوارد في النهي عن صفقتين في صفقةٍ، وقد أخرجه الإمام أحمد في مسنده عن ابن مسعود (١/٣٩٣، ٣٩٨).
ويدخل ذلك ـ أيضاً ـ تحت الحديث الوارد في النهي عن بيعتين في بيعة، وقد أخرجه=

هنا استند على عرف يتضمن عموم البلوى، متمثلاً في الحاجة إلى التعامل بذلك، ولو قيل بعدم جوازه لأدّى إلى إلحاق المشقة بالمكلّفين؛ إذ يعسر استغناؤهم عن العمل به.

وقد يستند الاستحسان على المصلحة، وتتضمّن المصلحة عموم البلوى متمثلاً في سبب من أسبابه، بحيث يكون الباعث على إخراج حكم الحادثة عن حكم نظائرها مما هو جارٍ على حكم الأصل، أو القواعد المقررة هو المصلحة المتضمنة عموم البلوى بحيث يؤدي عدم اعتبار المصلحة حينئذٍ إلى إلحاق المشقة بالمكلّفين، فيكون في الأخذ بها تيسيرٌ عليهم.

ومن الفروع الفقهية التي استند فيها الاستحسان على مصلحة تتضمن عموم البلوى:

ما ذكره بعض العلماء من جواز تضمين الأجير المشترك[1]، ومن ذلك تضمين صاحب الحمّام الثيابَ، وتضمين حمّال الطعام، ونحوهما مع أن الأصل يقتضي عدم تضمينهم؛ لبراءة ذمة المؤتمن بالبراءة الأصلية،

= مالك في كتاب البيوع، باب النهي عن بيعتين في بيعة.
انظر: الموطأ (٤٦٠) برقم (١٣٥٨).
وأخرجه الإمام أحمد في مسنده عن ابن عمر، وعن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، وعن أبي هريرة.
انظر: مسند الإمام أحمد (٢/ ٧١، ١٧٤، ١٧٥، ٢٠٥، ٤٣٢، ٤٧٥، ٥٠٣).
وأخرجه أبو داود عن أبي هريرة في كتاب الإجارة، باب فيمن باع بيعتين في بيعة.
انظر: سنن أبي داود مع شرحها عون المعبود (٩/ ٢٣٨) برقم (٣٤٥٧).
وأخرجه الترمذي عن أبي هريرة في كتاب البيوع، باب ما جاء في النهي عن بيعتين في بيعة.
انظر: جامع الترمذي مع شرحه تحفة الأحوذي (٤/ ٣٥٧) برقم (١٢٤٩).
وقال: «حديث أبي هريرة حديث حسنٌ صحيح». (٤/ ٣٥٧).
وأخرجه النسائي عن أبي هريرة في كتاب البيوع، باب بيعتين في بيعة. . .
انظر: سنن النسائي مع شرح السيوطي وحاشية السندي (٧/ ٢٩٥، ٢٩٦).

(١) انظر: بدائع الصنائع (٤/ ٢١٠)، وبداية المجتهد (٢/ ٢٣٢)، والمغني (٨/ ١٠٣).

والاستحسان هنا استند على مصلحةٍ[1] تتضمن عموم البلوى متمثلاً في الحاجة إلى التعامل بذلك، ولو قيل بعدم جواز تضمينهم لأدّى إلى إلحاق المشقة بغيرهم؛ إذ يعسر استغناؤهم عن ذلك.

وبغضّ النظر عن تسمية ما ثبتت به تلك الأحكام استحساناً، أو عدم تسميته بذلك، فإن لعموم البلوى أثراً في استثناء أحكام بعض الحوادث التي يتحقق فيها معنى سببٍ من أسبابه، وتأثير عموم البلوى في ذلك الاستثناء يأتي باعتباره سبباً يقتضي التخفيف، ولو أُلحق حكم الحادثة المتضمنة لعموم البلوى بحكم نظائرها مما هو داخلٌ تحت الأصل العام أو القواعد المقررة لأدى إلى إلحاق المشقة بالمكلفين، فيكون في اعتبار التخفيف لأجل عموم البلوى تيسيرٌ عليهم.

---

(١) انظر: الاعتصام (٢/ ٦٤١، ٦٤٢).

الفصل الخامس

صلة عموم البلوى بسدّ الذرائع وفتحها

مصطلح سدّ الذرائع مركّب من لفظين هما: السدّ، والذرائع، فأما السدّ فمعناه الغلق بالمنع من الفعل[1]. وأما الذرائع فقد اختلفت ألفاظ العلماء في بيان المراد بها، وسبب اختلافهم في المراد بالذرائع اختلافهم في الذريعة، هل تكون في الأمر المشروع، كما تكون في الأمر المحظور، أوْ لا؟[2].

فمنهم من رأى أنها تكون في الأمر المشروع والمحظور، فعرّفها بأنها وسيلةٌ، أو طريق إلى الشيء، سواءٌ أكان مشروعاً، أو محظوراً[3].

ومنهم من رأى أنها لا تكون إلا في الأمر المحظور، فعرّفها بأنها وسيلةٌ، أو طريق إلى شيء محظور[4].

وقد أشار شيخ الإسلام ابن تيمية إلى الجمع بين هذين الاتّجاهين، فبيّن أن الذريعة تطلق في الأصل على ما كان وسيلةً وطريقاً إلى الشيء، ثم صارت في عرف الفقهاء عبارة عما أفضى إلى فعل المحرم[5].

---

(١) انظر: قاعدة سدّ الذرائع وأثرها في الفقه الإسلامي (٥٥، ٥٦).

(٢) انظر: المرجع السابق (٥٧).

(٣) انظر: شرح تنقيح الفصول (٤٤٨، ٤٤٩)، وإعلام الموقعين (٣/ ١١٢).

(٤) انظر: أحكام القرآن لابن العربي (٢/ ٧٨٧)، والمقدمات الممهدات (٢/ ٥٢٤)، والجامع لأحكام القرآن (٢/ ٥٧، ٥٨)، والموافقات (٤/ ١٤٤).

(٥) انظر: الفتاوى الكبرى (٣/ ٢٢٣).

ولذلك فإن المعنى المركّب لسدّ الذرائع هو المنع من الفعل الذي يوصل، أو يمكن أن يوصل إلى محظور[1].

ومن خلال النظر في تعريفات العلماء للذرائع يمكن أن نخرج بأمرين:

أولهما: أن الشيء المنهي عنه؛ لكونه مفسدةً تكون وسيلته ممنوعة، وهذا ما يعرف بسدّ الذرائع.

ثانيهما: أن الشيء المأمور به؛ لكونه مصلحةً تكون وسيلته مأموراً بها بقدر طلب ذلك الشيء، وهذا ما يعرف بفتح الذرائع[2].

وتبرز صلة عموم البلوى بسدّ الذرائع من خلال النظر في مضمون الأمر الأول من هذين الأمرين، فإنه إذا ترتّب على التيسير في حال عموم البلوى مفسدةٌ مساوية، أو أعظم من مفسدة عدم التيسير، فإنه لا يعتبر عموم البلوى هنا، وذلك لأنه حينئذ يكون وسيلةً لشيء منهي عنه، فتكون وسيلته وهي اعتبار عموم البلوى والتيسير عنده ممنوعةً أيضاً، وهذا من قبيل سدّ الذرائع.

وتبرز صلة عموم البلوى بفتح الذرائع من خلال النظر في مضمون الأمر الثاني، فإن التيسير في حال عموم البلوى مصلحة مطلوبٌ تحصيلها، فإذا وُجد عموم البلوى في حادثةٍ وترتّب على اعتباره تحصيل مصلحة تتعلّق بالتيسير، وكانت هناك مفسدةٌ تترتب على اعتبار عموم البلوى والتيسير عنده، إلا أنها مفسدةٌ أخف من مفسدة عدم التيسير، أو لم تكن هناك مفسدةٌ أصلاً، فإن عموم البلوى هنا يعتبر، ويقال بالتيسير عنده تحصيلاً لهذه المصلحة، ويكون هذا من قبيل فتح الذرائع؛ إذ إن التيسير هنا مصلحةٌ مطلوبة، واعتبار عموم البلوى وسيلةٌ إليها، فالقول بالتيسير فتحٌ لهذه الذريعة.

---

(١) انظر: قاعدة سدّ الذرائع وأثرها في الفقه الإسلامي (٦٣).

(٢) انظر: المرجع السابق (٦٤).

ويختلف الحكم بإمكان كون عموم البلوى والتيسير عنده ذريعةً إلى مفسدة مساويةٍ، أو أعظم من مفسدة عدم التيسير، فقد يكون مقطوعاً بكونه ذريعةً إلى تلك المفسدة؛ لكونه منصوصاً عليه، أو مجمعاً على كونه ذريعة إلى الفساد، وقد يكون مظنوناً مع الإجماع على ذلك.

وقد يكون مختلفاً في كونه ذريعة إلى الفساد بسبب اختلاف وجهات النظر في الحكم بكون عموم البلوى والتيسير عنده مفضياً إلى مفسدةٍ مساويةٍ، أو أعظم من مفسدة عدم التيسير، وفي كونه ذريعةً إلى ذلك في وقت دون وقت، أو بحسب خطورة المفسدة المتذرع إليها، وغير ذلك[1]؛ إذ إن عموم البلوى والتيسير عنده يختلف الحكم باعتباره ذريعةً إلى الفساد إذا كان مجالاً للاجتهاد، ولم يرد النص، أو الإجماع على اعتباره في حادثةٍ ما.

والاحتجاج بعموم البلوى والتيسير عنده باعتباره ذريعةً إلى مفسدةٍ، أو إلى مصلحةٍ يدخل تحت اختلاف العلماء في اعتبار الذرائع، والعمل بموجبها، وفي نظري أن هذا اختلافٌ في كثرة العمل بالذرائع، لا في أصل الاحتجاج نفسه، فإذا كان قد ثبت الاحتجاج بها، وكثر عند المالكية والحنابلة[2]، فإنا نجد العمل بها عند الحنفية أيضاً، وإن لم يطلقوا عليها هذا الاسم، فإنه قد كثر عندهم العمل بالاستحسان كما سبق بيانه، وهذا بابٌ يلجون منه إلى العمل بالمصلحة، وسدّ الذرائع وجهٌ من وجوه العمل بالمصلحة، بل إن بعض صور الاستحسان عند الحنفية هي صور سدّ الذرائع نفسها عند المالكية، فحاصل الاختلاف إذاً أنه اختلافٌ في الاصطلاح، والتسمية فحسب[3]، مع أننا قد نجد التصريح بالعمل بالذرائع

---

(١) انظر: سدّ الذرائع في الشريعة الإسلامية (١٠٨، ١٠٩)، وقاعدة سدّ الذرائع وأثرها في الفقه الإسلامي (١٢١ ـ ١٢٣).

(٢) انظر: الجامع لأحكام القرآن (٢/ ٥٧)، وتنقيح الفصول مع شرحه (٤٤٨، ٤٤٩)، والفروق (٢/ ٣٢، ٣٣)، والفتاوى الكبرى (٣/ ٢٢٤ ـ ٢٣٠)، وإعلام الموقعين (٣/ ١١٢، ١١٣)، وسدّ الذرائع في الشريعة الإسلامية (٦١٥، ٦٣٩).

(٣) انظر: سدّ الذرائع في الشريعة الإسلامية (٦٥١).

والتعليل بها في بعض الفروع الفقهية عند الحنفية[1].

كما نجد بعض الشواهد للعمل بالذرائع والتعليل بها عند الشافعية، وإن لم يكثر عندهم العمل بها[2]، وعلى كل حال فإن العمل بالذرائع لا يخرج عن العمل بالأدلة الشرعية[3]، على نحو ما سبق في صلة عموم البلوى بالاستحسان.

وما سبق بيانه يتضح بعرض بعض الفروع الفقهية التي من خلالها تبرز صلة عموم البلوى بسد الذرائع وفتحها، وهذه الفروع سأذكرها من خلال اتّجاهين:

الاتّجاه الأول: يبرز فيه عموم البلوى والتيسير عنده في جانب سدّ الذرائع، وذلك باعتبار عموم البلوى والتيسير عنده ذريعةً إلى مفسدةٍ مساويةٍ لمفسدة عدم التيسير، أو أعظم منها، فيكون في عدم اعتبار عموم البلوى حينئذٍ سدٌّ لهذه الذريعة.

واعتبار عموم البلوى والتيسير عنده ذريعةً إلى تلك المفسدة قد يكون منصوصاً عليه، وقد يكون مجمعاً عليه، وقد يكون محل اجتهادٍ، فتختلف وجهات النظر في اعتباره حينئذٍ.

والمفسدة المتذرع إليها هنا قد تكون مساويةً لمفسدة عدم اعتبار عموم البلوى وعدم التيسير عنده، أو راجحةً عليها في حكم الشارع، أو نظر المجتهد[4].

ومن الفروع الفقهية التي توضح هذا الاتّجاه ما يأتي:

١ ـ أن بعض التجار قد يحتاجون إلى العمل بالاحتكار[5]؛ ليضمنوا

---

(١) انظر: المرجع السابق (٦٥١ ـ ٦٥٧).

(٢) انظر: المرجع السابق (٦٥٨ ـ ٦٦٣).

(٣) انظر: المرجع السابق (٦٩٣ ـ ٦٩٥).

(٤) انظر: قاعدة سدّ الذرائع وأثرها في الفقه الإسلامي (٦٥).

(٥) الاحتكار هو: «أن يشتري الطعام في وقت الغلاء للتجارة، ولا يبيعه في الحال، بل يدّخره؛ ليغلو ثمنه». شرح صحيح مسلم (٤٦/١١).

لأنفسهم الربح الوفير، ويعسر استغناؤهم عنه حتى تعمّ بلواهم بذلك، إلا أن القول بجوازه؛ تيسيراً اعتباراً لعموم البلوى يفضي إلى أن تُضَيّق على الناس أقواتهم، وهو ذريعةٌ إلى الجشع والطمع، فيقال بمنع الاحتكار، وعدم اعتبار عموم البلوى هنا؛ لأن اعتباره ذريعةٌ إلى مفسدةٍ أعظم من مفسدة القول بالجواز، فتسدّ هذه الذريعة[1].

٢ ـ أن المنع من نكاح المتعة[2] فيه ضررٌ على بعض الرجال؛ إذ يعسر استغناؤه عنه حتى تعم به بلواه، إلا أن القول بجوازه اعتباراً لعموم البلوى يفضي إلى الإضرار بالمرأة، فتصبح كالسلعة تنتقل بين الأيدي وفيه إضرارٌ بالأولاد، حيث لا يوجد من يتعهّدهم بالتأديب والتربية، ولا يجدون مسكناً يستقرون فيه، فجاء تحريمه وعدم اعتبار عموم البلوى هنا؛ لأن اعتباره ذريعةٌ إلى مفسدةٍ أعظم من مفسدة القول بالجواز، فتسدّ هذه الذريعة[3].

٣ ـ أن نكاح الكتابيات الحرائر قد شاع وانتشر زمن الصحابة ﵃، وعسر الاستغناء عنه حتى عمت به البلوى، وهو جائزٌ في الأصل، لكن القول بجوازه مطلقاً يفضي إلى مفاسد منها تعنيس نساء المسلمين، وتأثير الكتابيات على أخلاق أولاد المسلمين، فقيل بكراهيته وعدم اعتبار عموم البلوى هنا؛ لأن اعتباره ذريعةٌ إلى مفسدةٍ أعظم من مفسدة القول بالجواز مطلقاً، فتسدّ هذه الذريعة[4].

٤ ـ أن اشتراط أهلية الاجتهاد في القاضي مما يعسر الاستغناء عنه؛ ليتمكّن من إصدار الأحكام على الحوادث، حتى عمت بذلك البلوى، إلا

---

(١) انظر: شرح صحيح مسلم (١١/٤٦، ٤٧)، وإعلام الموقعين (٣/١٢٦).

(٢) المراد بنكاح المتعة: هو أن تُنكح المرأة إلى أجلٍ، سواء أكان معلوماً أو مجهولاً. انظر: المغني (١٠/٤٦).

(٣) انظر: إعلام الموقعين (٣/١٢٨).

(٤) انظر: المهذب مع تكملة المجموع (١٦/٢٣٢)، والمغني (٩/٥٤٦)، وتكملة المجموع (١٦/٢٣٦)، وقاعدة سدّ الذرائع وأثرها في الفقه الإسلامي (٣٩١، ٣٩٢).

أن القول باشتراطه يفضي إلى مفاسد منها تعطيل الأحكام، وسدّ باب نفاذ الحقوق، فيقال بعدم اشتراط هذا الشرط، وعدم اعتبار عموم البلوى هنا؛ لأن اعتباره ذريعةٌ إلى مفسدة أعظم من مفسدة القول بعدم الاشتراط، فتسدّ هذه الذريعة[1].

الاتجاه الثاني: ويبرز فيه عموم البلوى والتيسير عنده في جانب فتح الذرائع، وذلك باعتبار التيسير في حال عموم البلوى مصلحةً مطلوباً تحصيلها، ولم توجد مفسدةٌ أصلاً، أو وُجدت مفسدة أخفّ من مفسدة التيسير في حكم الشارع، أو نظر المجتهد[2]، فيكون اعتبار عموم البلوى حنيئذٍ ذريعةً إلى تلك المصلحة المطلوبة، فالقول بالتيسير فتحٌ لهذه الذريعة.

ومن الفروع الفقهية التي توضح هذا الاتّجاه:

١ ـ أن دفع المال للمحاربين فداءً لأسرى المسلمين يتضمن ضرراً تعم به بلوى المسلمين؛ إذ يتقوى به هؤلاء المحاربون على المسلمين، واعتبار عموم البلوى هنا والتيسير عنده بالقول بالجواز فيه تحصيل مصلحة أعظم، حيث يطلق سراح هؤلاء الأسرى، ويخلّصون مما هم فيه من شدّة، وتقوى بهم جماعة المسلمين[3]، فاعتبار عموم البلوى هنا ذريعةٌ إلى تلك المصلحة، والتيسير عنده فتحٌ لهذه الذريعة.

٢ ـ أن دفع المال رشوةً لدفع الظلم إذا لم يقدر على دفعه إلا لذلك يتضمن ضرراً بدافع المال، فهو يفضي إلى ارتكاب المعصية، وخسران المال، وذلك مما تعم به البلوى؛ إذ يعسر استغناؤه عن دفع ذلك المال، واعتبار عموم البلوى هنا والتيسير عنده بالقول بالجواز فيه تحصيل مصلحةٍ أعظم؛ حيث يندفع عنه هذا الظلم، ويحصّل حقّه[4]، فاعتبار عموم البلوى

---

(١) انظر: الإفصاح (٢/ ٤٧٦ ـ ٤٧٨).
(٢) انظر: الفروق (٢/ ٣٣)، وقاعدة سدّ الذرائع وأثرها في الفقه الإسلامي (٦٥).
(٣) انظر: الفروق (٢/ ٣٣)، والموافقات (٢/ ٢٦٧).
(٤) انظر: الموافقات (٢/ ٢٦٧).

هنا ذريعةٌ إلى تلك المصلحة، والتيسير عنده فتحٌ لهذه الذريعة.

على أن فتح هذه الذريعة تيسيراً على المسلمين إنما يكون بمقدار ما يندفع به الضرر والمشقة، فإذا زال ذلك رجعت الذرائع إلى أصلها، وهو السدّ[1].

واعتبار عموم البلوى ذريعةً ينبغي سدّها أو فتحها مما يرجع إلى بعض القواعد الفقهية، كقاعدة «الضرر الأشدّ يزال بالضرر الأخف»[2]، وقاعدة «إذا تعارض مفسدتان رُوعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما»[3]، ونحوهما مما سيأتي بيانه في «صلة عموم البلوى بقاعدة لا ضرر ولا ضرار».

---

(١) انظر: المشقة تجلب التيسير (٢٦٥).

(٢) مجلة الأحكام مع شرحها درر الحكام (١/٣٦)، المادة رقم (٢٧)، وانظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم (٩٦).

(٣) الأشباه والنظائر للسيوطي (١٧٨)، والأشباه والنظائر لابن نجيم (٩٨).

الباب الثالث

صلة عموم البلوى بالقواعد الفقهية

الفصل الأول

صلة عموم البلوى
بقاعدة المشقة تجلب التيسير

قاعدة: «المشقة تجلب التيسر» تقتضي أنه إذا حصلت المشقة في أمرٍ فإنه يثبت فيه تخفيف من الشارع، وللمشقة أسباب اعتبرها الشارع، فإذا وُجد أحد تلك الأسباب حصل التخفيف عنده[١]، وتحقُّقُ وجود أحد هذه الأسباب يعتبر ضابطاً لوقوع المشقة[٢]، فإن من المشاق ما هو منضبط بأسبابه المعينة.

وعموم البلوى أحد تلك الأسباب التي يخفف عندها، ويعتبر تحققه ضابطاً لحصول المشقة، ومن هنا كان التخفيف عند عموم البلوى داخلاً تحت قاعدة «المشقة تجلب التيسير».

ولذا فإننا نجد من العلماء من يُعبّر عن معنى دخول عموم البلوى تحت قاعدة «المشقة تجلب التيسير» بما يمكن أن يكون قاعدةً من القواعد المندرجة تحت هذه القاعدة الكبرى، ومن ذلك قولهم: ما عمّت بليته خفت قضيته[٣]، وهذا تصريحٌ منهم بأن الحكم في حال عموم البلوى يقتضي التخفيف.

وكذا قولهم: إنّ ما عمّ وإن خفّ ينزّل منزلة ما يثقل إذا اختص[٤]، وهذا منهم إشارة إلى أن عموم التلبس بالمشقة وإن كانت خفيفةً يعتبر بمنزلة المشقة الشديدة إذا كانت خاصة، وفي هذا اعتبار لعموم البلوى سبباً في التخفيف؛ إذ إنه قائم على عموم المشقة خفيفةً كانت أو شديدة.

---

(١) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي (١٦٢ ـ ١٦٧)، والأشباه والنظائر لابن نجيم (٨٤، ٨٥، ٩٠).
(٢) انظر: رفع الحرج، للدكتور يعقوب الباحسين (٤٢٤).
(٣) انظر: بدائع الصنائع (١/ ٨١)، والأشباه والنظائر لابن نجيم (٩٣).
(٤) انظر: الأشباه والنظائر لابن الوكيل (٢/ ٣٧٢)، والأشباه والنظائر لابن الملقن (٢/ ٣٤٨).

المبحث الأول

الأدلة على اعتبار عموم البلوى من أسباب التيسير

تقدم الحديث عن حقيقة عموم البلوى في الاصطلاح، وعن أسبابه العامة والخاصة، وتبيّن من خلال ذلك أن عموم البلوى يتضمّن مشقةً سبق ضبطها من خلال عرض أسبابه.

وفي هذا المبحث سأصرف النظر إلى الأدلة الواردة في الشريعة التي جاء فيها اعتبار عموم البلوى من أسباب التيسير باعتباره من المشاق الجالبة لذلك.

وينبغي التنبيه على أن تلك الأدلة لا يوجد فيها تصريحٌ باعتبار عموم البلوى سبباً في التيسير، وإنما هناك مجموعة من الحوادث التي يظهر من خلال النظر فيها أن التيسير في أحكامها إنما جاء اعتباراً لعموم البلوى[(١)].

ويمكن أن تنقسم تلك الأدلة قسمين:

القسم الأول: ما ورد في تصرفات الرسول ﷺ، سواء بالقول أو بالفعل أو بالإقرار مما يمكن أن يجعل مستَنداً لاعتبار التلبس بما تعمّ به البلوى سبباً في التيسير، ومن ذلك:

١ ـ ما ورد عن كبشة بنت كعب بن مالك[(٢)] رضي الله عنها أن أبا قتادة[(٣)] رضي الله عنه

---

(١) انظر: رفع الحرج، للدكتور صالح بن عبد الله بن حميد (٢٦٣ ـ ٢٦٨)، والمشقة تجلب التيسير (٢٣٣ ـ ٢٣٨).

(٢) هي كبشة بنت كعب بن مالك الأنصارية، ذُكر أن لها صحبةً تزوجها عبد الله بن أبي قتادة. انظر: أسد الغابة (٥/٥٣٧)، والإصابة (١٣/١٠٦، ١٠٧)، كتاب النساء، الترجمة رقم (٩١٣).

(٣) هو الحارث، وقيل: النعمان بن ربعي بن بَلْدَمة بن خُناس بن سلمة الأنصاري الخزرجي=

دخل عليها، فسكبت له وضوءاً، فجاءت هرةٌ تشرب منه، فأصغى لها الإناء حتى شربت منه. قالت كبشة: فرآني أنظر، فقال: أتعجبين يا ابنة أخي؟ فقلت: نعم، فقال: إنّ رسول الله ﷺ قال: (إنها ليست بنجس، إنها من الطوافين عليكم والطوافات)[1].

ووجه الدلالة أن النبي ﷺ اعتبر شيوع الابتلاء بملابسة الهرة ـ حينما وصفها بالطواف ـ أمراً يخفف عنده، فلا يقال بنجاسة ما تلابسه، فإن قيل بنجاسة عين الهرة، فالتخفيف في هذا الأمر ظاهر، وإن قيل بعدم نجاستها ـ كما هو ظاهر الحديث ـ فمعلوم أن الهرة تأكل الفئران والحشرات وأنواع الميتة، ثم ترد الماء[2]، ولو اعتبر الماء نجساً لشقّ ذلك على الناس؛ لشيوع ابتلائهم بملابسة السنانير، وانتشاره بينهم، فيكون في تكليفهم في تلك الحال إلحاق مشقةٍ عامةٍ بهم، والمشقة تجلب التيسير، ولذلك قال ابن القيم[3]: «والذي جاءت به الشريعة من ذلك في غاية الحكمة والمصلحة،

= السَّلَمي، اختلف في شهوده بدراً، وشهد أحداً وما بعدها، وكان يقال له فارس رسول الله ﷺ، وشهد مع عليّ مشاهده كلها، وورد أن علياً ولاه مكة. كانت وفاته في الكوفة عام ٤٠هـ، وقيل: عام ٣٨هـ، وقيل: مات بالمدينة عام ٥٤هـ.

انظر: الاستبصار في نسب الصحابة من الأنصار (١٤٦ ـ ١٤٨)، وأسد الغابة (٥/ ٢٧٤، ٢٧٥)، والإصابة (١١/ ٣٠٢ ـ ٣٠٥)، باب الكنى، الترجمة رقم (٩١٣).

(١) سبق تخريجه.

انظر: الهامش رقم (٢) ص(٩٨) من هذا البحث.

(٢) انظر: رفع الحرج، للدكتور صالح بن عبد الله بن حميد (٢٦٣، ٢٦٤).

(٣) هو أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزُّرعي الدمشقي الحنبلي، شمس الدين، ولد في دمشق عام ٦٩١هـ، وتتلمذ على شيخ الإسلام ابن تيمية، وانتصر له فيما صدر عنه، وهو الذي هذّب كتبه ونشر علمه، وتعرض للمحن مع شيخه، وسجن معه في قلعة دمشق، وكان مغرماً بالكتب وجمعها، وكتب بخطه شيئاً كثيراً. له مؤلفات كثيرة منها: الصواعق المرسلة، ومفتاح دار السعادة، وزاد المعاد، وأحكام أهل الذمة، وشفاء العليل، وإعلام الموقعين، وتحفة المودود، وإغاثة اللهفان، ومدارج السالكين، وغيرها. وكانت وفاته في دمشق عام ٧٥١هـ.

انظر: الدرر الكامنة (٣/ ٤٠٠ ـ ٤٠٣)، والنجوم الزاهرة (١٠/ ٢٤٩)، وبغية الوعاة (١/ ٦٢، ٦٣)، وشذرات الذهب (٦/ ١٦٨ ـ ١٧٠).

فإنها لو جاءت بنجاستهما[١]، لكان فيه أعظم حرج ومشقة على الأمة؛ لكثرة طوفانهما على الناس ليلاً ونهاراً، وعلى فرشهم وثيابهم وأطعمتهم، كما أشار إليه ﷺ بقوله في الهرة: (إنها ليست بنجس، إنها من الطوافين عليكم والطوافات)»[٢].

٢ ـ ما ورد عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: (كانت الكلاب تبول، وتقبل وتدبر زمان رسول الله ﷺ في المسجد، فلم يكونوا يرشون شيئاً من ذلك)[٣].

ووجه الدلالة منه: أن النبي ﷺ اعتبر شيوع الابتلاء بملابسة تلك الكلاب أمراً يخفف عنده، فلم يأمر الصحابة رضي الله عنهم برشّ أبوالها، بل أقرّهم على ترك ذلك، فدلّ هذا على اعتبار عموم البلوى سبباً في التيسير.

فإن قيل: إن تلك الكلاب كانت تبول خارج المسجد.

فيُجاب عنه بأن المساجد لم يكن قد وضع عليها أبواب، فيبعد أن يكون ذلك خارج المسجد، يؤيّد ذلك قوله: (فلم يكونوا يرشون شيئاً من ذلك)؛ إذ إن الكلاب لو كانت تبول خارج المسجد لما احتاج ابن عمر رضي الله عنهما إلى ذكر ذلك[٤].

٣ ـ ما ورد عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن النبي ﷺ سُئل عن الحياض التي بين مكة والمدينة، تردها السباع والكلاب والحُمُرُ، وعن الطهارة منها؟ فقال: (لها ما حملت في بطونها، ولنا ما غَبَرَ طهورٌ)[٥].

---

(١) أي: الهرة والفأرة.

(٢) إعلام الموقعين (٢/ ١٤٧).

(٣) سبق تخريجه.
انظر: الهامش رقم (٣) ص(١٨٨) من هذا البحث.

(٤) انظر: رفع الحرج، للدكتور صالح بن عبد الله بن حميد (٢٦٣).

(٥) أخرجه ابن ماجه بهذا اللفظ في كتاب الطهارة وسننها، باب الحياض.
انظر: سنن ابن ماجه (١/ ١٧٣) برقم (٥١٩).
ومعنى غبر: بقي. والغابر هو الباقي.
انظر: لسان العرب، مادة (غبر) (٦/ ٣٠٥).

ومثله ما ورد عن جابر بن عبد الله[1] رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ سئل: أنتوضأ بما أفضلت الحُمُرُ؟ قال: (نعم، وبما أفضلت السباع كلها)[2].

ومثله ما ورد عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: خرج رسول الله ﷺ في بعض أسفاره، فسار ليلاً، فمرّ على رجلٍ جالسٍ عندَ مَقراةٍ[3] له، فقال له عمر: يا صاحب المَقراة، ولغت السباع الليلة في مقراتك؟. فقال له النبي ﷺ: (يا صاحب المقراة لا تخبره، هذا متكلّف، لها ما حملت في بطونها، ولنا ما بقي شرابٌ طهورٌ)[4].

ووجه الدلالة مما سبق: أن النبي ﷺ اعتبر شيوع ملابسة الكلاب والسباع والحُمُر للمياه أمراً يخفّف فيه، فلا يقال بنجاسة آسارها حينئذٍ؛ لأن

---

(١) هو أبو عبد الله جابر بن عبد الله بن حرام الخزرجي الأنصاري السَّلَمي، له ولأبيه صحبة، غزا تسع عشرة غزوة، ولم يشهد بدراً، ولا أحداً، منعه أبوه، فلما استشهد أبوه في أحد لم يتخلّف عن غزوة بعد ذلك. كان من المكثرين من الرواية عن النبي ﷺ وكانت له في آخر أيامه حلقةٌ في المسجد النبوي يؤخذ عنه العلم. وقد اختلف في سنة وفاته، فقيل: عام ٧٨هـ، وقيل: عام ٧٣هـ، وقيل: عام ٦٨هـ، وقيل: ٧٧هـ.
انظر: الاستيعاب (١/٢١٩، ٢٢٠). وأسد الغابة (١/٢٥٦ ـ ٢٥٨)، والإصابة (٢/٤٥)، الترجمة رقم (١٠٢٢).

(٢) أخرجه الشافعي بهذا اللفظ في باب ما خرج من كتاب الوضوء.
انظر: مسند الشافعي، ص(٨).
وأخرجه الدارقطني بدون لفظ (كلها) في كتاب الطهارة، باب الآسار.
انظر: سنن الدارقطني (١/٦٢).
وقال: «ابن أبي حبيبة ضعيف أيضاً، وهو إبراهيم بن إسماعيل بن أبي حبيبة». (١/٦٢).
وأخرجه البيهقي بدون لفظ (كلها) في كتاب الطهارة، باب سؤر الحيوانات سوى الكلب والخنزير.
انظر: السنن الكبرى (١/٢٤٩، ٢٥٠).
وفي إسناده إبراهيم بن أبي يحيى الأسلمي، قال عنه البيهقي: «مختلفٌ في ثقته، وضعّفه أكثر أهل العلم بالحديث، وطعنوا فيه، وكان الشافعي يبعده عن الكذب». السنن الكبرى (١/٢٥٠).

(٣) المراد بالمَقْرَاة: «الحوض الذي يجتمع فيه الماء». النهاية في غريب الحديث والأثر (٤/٥٦).

(٤) أخرجه الدارقطني بهذا اللفظ في كتاب الطهارة، باب الماء إذا لاقته النجاسة.
انظر: سنن الدارقطني (١/٢٦).

القول به يؤدي إلى إلحاق المشقة بعموم المكلفين؛ لشيوع ملابسة تلك الحيوانات للمياه، بل إن النبي ﷺ قد شدّد في أمر السؤال عن حال تلك المياه، ووصفها بالطهورية مبالغةً؛ للدلالة على جواز التطهر بها، وهذا دليلٌ على اعتبار عموم البلوى سبباً في التيسير باعتباره مشقةً يخفّف عندها.

٤ ـ ما ورد أن امرأة قالت لأم سلمة رضي الله عنها: إني أطيل ذيلي وأمشي في المكان القذر؟ فقالت: قال رسول الله ﷺ: (يُطهِّره ما بعده)[١].

ومثله ما ورد أن امرأةً من بني عبد الأشهل قالت: قلت: يا رسول الله، إن لنا طريقاً إلى المسجد منتنة، فكيف نفعل إذا مطرنا؟. قال: (أليس بعدها طريق هي أطيب منها؟) قالت: قلت: بلى، قال: (فهذه بهذه)[٢].

ووجه الدلالة من ذلك: أن النبي ﷺ اعتبر تكرر ملابسة ثياب المرأة للمكان القذر[٣] أمراً يخفف عنده؛ إذ تعتبر ملابسة الثياب للمكان الطاهر

---

(١) أخرجه مالك بهذا اللفظ في كتاب الطهارة، باب ما لا يجب منه الوضوء.
انظر: الموطأ (٢٧) برقم (٤٤).
وأخرجه أبو داود بهذا اللفظ في كتاب الطهارة، باب الأذى يصيب الذيل.
انظر: سنن أبي داود مع شرحها عون المعبود (٢/ ٣٢) برقم (٣٧٩).
وأخرجه ابن ماجه بهذا اللفظ في كتاب الطهارة وسننها، باب الأرض يطهر بعضها بعضاً.
انظر: سنن ابن ماجه (١/ ١٧٧) برقم (٥٣١).
وأخرجه الترمذي بهذا اللفظ في أبواب الطهارة، باب ما جاء في الوضوء من الموطئ.
انظر: جامع الترمذي مع شرحه تحفة الأحوذي (١/ ٣٧١) برقم (١٤٣).
والمراد بالمرأة المذكورة في هذا الحديث هي أم ولدٍ لإبراهيم بن عبد الرحمٰن بن عوف، واسمها حميدة.
قال ابن حجر: «حميدة عن أم سلمة، يقال هي: أم ولد إبراهيم بن عبد الرحمٰن بن عوف، مقبولة، من الرابعة». تقريب التهذيب (٤٦٧).

(٢) أخرجه أبو داود بهذا اللفظ في كتاب الطهارة، باب الأذى يصيب الذيل.
انظر: سنن أبي داود مع شرحها عون المعبود (٢/ ٣٢، ٣٣) برقم (٣٨٠).
وأخرجه ابن ماجه بنحوه في كتاب الطهارة وسننها، باب الأرض يطهر بعضها بعضاً.
انظر: سنن ابن ماجه (١/ ١٧٧) برقم (٥٣٣).

(٣) المراد بالقذارة هنا النجاسة، بدليل قوله ﷺ في الحديث: (يُطهِّره ما بعده).

بعد ذلك مطهراً لها، ولو قيل بعدم طهارة ثياب النساء حينئذٍ لأدّى إلى إلحاق المشقة بعموم النساء، فإما أن يتركن السير في الطرقات، أو يغسلن ثيابهن، أو لا يرخين الثياب، وقد أُمرن بإرخائها، وكل ذلك يشقّ عليهن، فجاء التيسير بالاكتفاء بتطهير الأرض الطاهرة لها، وهذا دليل على اعتبار عموم البلوى سبباً في التيسير.

وفي ذلك قال ابن القيّم: «وقد رخص النبي ﷺ للمرأة أن ترخي ذيلها ذراعاً، ومعلومٌ أنه يصيب القذر، ولم يأمرها بغسل ذلك، بل أفتاها بأنه تطهره الأرض»[1].

٥ - ورد عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: (إذا وطئ أحدكم بنعله الأذى، فإن التراب له طهور)[2].

ووجه الدلالة منه: أن الناس يتكرر منهم المشي في الطرقات حُفاةً ومنتعلين، ولا تخلو تلك الطرقات من وجود النجاسة فيها، فتصيبهم في أقدامهم وأحذيتهم، فالقول بنجاسة أقدامهم وأحذيتهم حينئذٍ، وتكليفهم بغسلها يؤدي إلى إلحاق المشقة العامة بالناس، فجاء التيسير بالاكتفاء بدلك أسفل القدم أو الحذاء ونحوهما بالأرض، فدلّ ذلك على اعتبار عموم البلوى سبباً في التيسير.

٦ - ورد أن النبي ﷺ كان يلبس الثياب التي نسجها المشركون، ويصلّي فيها، ولما همّ عمر بن الخطاب رضي الله عنه أن ينهى عن ثياب بلغه أنها تصبغ بالبول، قال له أُبيّ[3] رضي الله عنه: (والله ما ذلك لك)، قال عمر: (ما؟)

---

(١) إغاثة اللهفان (١/ ٢٣٠).

(٢) سبق تخريجه.
انظر: الهامش رقم (٣) ص(٣٠٥) من هذا البحث.

(٣) هو أبو المنذر، أو أبو الطفيل أبيّ بن كعب بن قيس بن عبيد، من بني النجار، من الخزرج، صحابي أنصاري، كان قبل الإسلام حبراً من أحبار اليهود، يكتب ويقرأ، فلما أسلم كان من كتبة الوحي، شهد العقبة مع السبعين، والمشاهد كلها مع الرسول ﷺ، واشترك في جمع القرآن في عهد عثمان رضي الله عنه. واختلف في تاريخ وفاته اختلافاً كبيراً، =

قال: (إنا لبسناها على عهد رسول الله ﷺ والقرآن ينزل، وكفِّن فيه رسول الله ﷺ) فقال عمر: (صدقت)[1].

ووجه الدلالة من هذا: أن لبس الثياب التي نسجها المشركون أمرٌ قد شاع بين المسلمين وانتشر حتى عمّت به البلوى، ولو كلفوا بترك لبس تلك الثياب؛ لاحتمال تعرضها للنجاسة لشقّ ذلك على عموم المسلمين، فجاء التيسير بجواز لبسها بفعل النبي ﷺ وإقراره، والتزام الصحابة بذلك، فدل ذلك على اعتبار عموم البلوى سبباً في التيسير.

ويمكن أن يضاف إلى هذه الحوادث في الاحتجاج بها ما سبق عرضه في صلة عموم البلوى بإقرار النبي ﷺ[2]، وكذا في صلة عموم البلوى بالاستحسان عند الحديث عن الاستحسان المستند على دليل يتضمّن عموم

= فقيل: عام ١٩هـ. وقيل: عام ٢٠هـ، وقيل: عام ٢١هـ، وقيل: عام ٢٢هـ، وقيل: عام ٢٣هـ، وقيل: عام ٣٠هـ، وقيل: عام ٣٢هـ، وقيل: عام ٣٣هـ، وقيل: قبل مقتل عثمان بجمعةٍ، أو شهرٍ.
انظر: الطبقات الكبرى (٣/ ٤٩٨ ـ ٥٠٢)، والاستيعاب (١/ ٦٥ ـ ٧٠)، وأسد الغابة (١/ ٤٩، ٥٠)، والإصابة (١/ ٢٦)، الترجمة رقم (٣٢).

(١) أخرجه عبد الرزاق بهذا اللفظ عن الحسن البصري عن عمر بن الخطاب في كتاب الصلاة، باب ما جاء في الثوب يُصبغ بالبول.
انظر: المصنف (١/ ٣٨٣) برقم (١٤٩٥).
وأخرجه الإمام أحمد بنحوه في مسنده عن الحسن عن عمر (٥/ ١٤٣).
وأخرجه الهيثمي بنحوه بالطريق السابق في كتاب الطهارة، بابٌ فيما يصبغ بالنجاسة.
انظر: مجمع الزوائد (١/ ٢٨٥). وقال: «رواه أحمد. والحسن لم يسمع من عمر، ولا من أبيّ». (١/ ٢٨٥).
وأخرجه بنحوه بالطريق السابق ـ أيضاً ـ في كتاب اللباس، بابٌ فيما صبغ بالنجاسة.
انظر: مجمع الزوائد (٥/ ١٢٨). وقال: «رواه أحمد، ورجاله رجال الصحيح، إلا أن الحسن لم يسمع من عمر». (٥/ ١٢٨).
وأخرجه عبد الرزاق بمعناه من طريق آخر عن معمر عن قتادة عن عمر في كتاب الصلاة، باب ما جاء في الثوب يصبغ بالبول.
انظر: المصنف (١/ ٣٨٣) برقم (١٤٩٣).
وانظر: إغاثة اللهفان (١/ ٢٤٣).

(٢) انظر ص(١٨٣ ـ ١٨٥، ١٨٨ ـ ١٩٠) من هذا البحث.

البلوى[1]، وغير ذلك. وكلها أدلة من تصرفات النبي ﷺ على اعتبار عموم البلوى سبباً في التيسير، وذلك أشبه بالتواتر المعنوي في بيان هذا الأمر[2].

القسم الثاني: ما ورد من تصرفات الصحابة والتابعين، سواء بالقول أو بالفعل منهم جميعاً، أو من بعضهم مع سكوت الباقين في حوادث كثيرة، مما يحصل به إجماعهم على اعتبار عموم البلوى سبباً في التيسير.

فقد جاء في حوادث كثيرة عمل الصحابة بالتيسير، مما لا يمكن التعليل للحكم فيها إلا بعموم البلوى، وسار على ذلك التابعون، فجاء عملهم مؤكِّداً لعمل الصحابة بالتيسير في حال عموم البلوى، ويمكن أن نجد هذا في مجموعة من الحوادث الجزئية، ومنها:

١ ـ ما ورد أن عمر بن الخطاب، وعمرو بن العاص[3] رضي الله عنهما خرجا في ركبٍ، حتى وردا حوضاً، فسأل عمرو بن العاص صاحب الحوض، وقال: (يا صاحب الحوض هل ترد حوضك السباع؟) فقال عمر بن الخطاب: (يا صاحب الحوض لا تخبرنا؛ فإنا نرد على السباع، وترد علينا)[4].

---

(١) انظر ص(٣٠٥ ـ ٣١١) من هذا البحث.

(٢) وانظر بعض الأدلة الأخرى من تصرفات النبي ﷺ في: إغاثة اللهفان (١/ ٢٣٢ ـ ٢٥١).

(٣) هو أبو عبد الله، وقيل: أبو محمد عمرو بن العاص بن وائل السهمي القرشي، أحد عظماء العرب ودهاتهم، كان في الجاهلية من الأشداء على الإسلام، ثم أسلم في هدنة الحديبية، ولاه النبي ﷺ إمرة جيش ذات السلاسل، وأمدّه بجيش فيه أبو بكر وعمر رضي الله عنهما، ثم استعمله على عمان، ثم شارك في جيوش الشام وفلسطين، وافتتح مصر، وكان أحد الحكمين في الفتنة بين عليّ ومعاوية رضي الله عنهما، ثم ولاّه معاوية على مصر. وكانت وفاته في القاهرة، واختلف في عام وفاته، فقيل: عام ٤٣هـ، أو ٤٤هـ، وقيل: عام ٤٨هـ، وقيل: عام ٥١هـ.

انظر: الطبقات الكبرى (٤/ ٢٥٤ ـ ٢٦١)، والاستيعاب (٣/ ١١٨٤ ـ ١١٩١)، وأسد الغابة (٤/ ١١٥ ـ ١١٧)، والإصابة (٧/ ١٢٢ ـ ١٢٥)، الترجمة رقم (٥٨٧٧).

(٤) أخرجه مالك بهذا اللفظ عن أبي سلمة، ويحيى بن عبد الرحمٰن بن حاطب في كتاب الطهارة، باب الطهور للوضوء.

ووجه الدلالة من هذا: أن عمر بن الخطاب ﷺ امتثل توجيه الرسول ﷺ له في خبر صاحب المقراة المتقدم، وأدرك معنى التكلّف الذي نعته به النبي ﷺ، واعتبر الماء طاهراً، وعلّل ذلك بشيوع ملابسة السباع لهم مما يعسر معه احترازهم منها، وفي ذلك دليلٌ على اعتبار عموم البلوى سبباً في التيسير، ولذلك قال أبو الوليد الباجي[1]: «ويحتمل قوله: (فإنا نرد على السباع، وترد علينا) معنيين: أحدهما: قصد تبيين علة منع الاعتبار بورودها؛ لأن ما لا يمكن الاحتراز منه، فمعفو عنه...»[2].

وقال الدكتور يعقوب الباحسين: «وهذا يشير إلى أن هذا من مواضع الضرورة، أو ما تعمّ به البلوى، وأن تعليل عمر بذلك يعني إيمانه بأن أمثال هذه المواضع تقتضي تخفيفاً وتيسيراً؛ لما يترتّب فيها من الحرج والمشقة، وهذا مبدأ عامٌ يمكن أن يستخلص من هذه الرواية»[3].

٢ ـ ما ورد عن الحسن البصري[4] رحمه الله أنه قال: (ما زال المسلمون

= انظر: الموطأ (٢٦، ٢٧) برقم (٤٢).
وأخرجه الدارقطني بهذا اللفظ عنهما في كتاب الطهارة، باب الماء المتغيّر.
انظر: سنن الدارقطني (١/ ٣٢).
وأخرجه البيهقي بهذا اللفظ عنهما في كتاب الطهارة، باب سور سائر الحيوانات، سوى الكلب والخنزير.
انظر: السنن الكبرى (١/ ٢٥٠).

(١) هو أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد التجيبي القرطبي الباجي، ولد في باجة بالأندلس عام ٤٠٣هـ، فقيه مالكي، رحل إلى الحجاز وبغداد ودمشق، وعاد إلى الأندلس، وولي القضاء في بعض أنحائها. له مؤلفات منها: المنتقى، وشرح المدونة، وإحكام الفصول، والإشارة في أصول الفقه، والحدود، وشرح فصول الأحكام وبيان ما مضى به العمل من الفقهاء والحكام، وغيرها. وكانت وفاته في المرية بالأندلس عام ٤٧٤هـ.
انظر: المغرب في حلي المغرب (١/ ٤٠٤، ٤٠٥)، ووفيات الأعيان (٢/ ٤٠٨، ٤٠٩)، والديباج المذهب (١٢٠ ـ ١٢٢)، وفيه وفاته عام ٤٩٤هـ.

(٢) المنتقى (١/ ٦٢).

(٣) رفع الحرج (٨٧).

(٤) هو أبو سعيد الحسن بن يسار البصري، ولد في المدينة عام ٢١هـ، وكان أبوه من أهل ميسان، ومولى لبعض الأنصار، شَبَّ الحسن في كنف علي بن أبي طالب ﷺ، ثم=

يصلون في جراحاتهم)[1].

ووجه الدلالة من هذا: أن العمل مستمرٌ من المسلمين بالصلاة مع ملابستهم للدماء الخارجة من الجراح في حال القتال، وذلك أن تلك الدماء يصعب التخلص منها والاحتراز حتى عمت بها البلوى، وذلك إجماع منهم على اعتبار ذلك الأمر سبباً في التيسير، فدلّ على أن عموم البلوى سببٌ في التيسير.

٣ ـ ما ورد عن الوليد بن مسلم[2] رَحِمَهُ ٱللَّهُ قال: قلت للأوزاعي[3]: (فأبوال الدواب مما لا يؤكل لحمه، كالبغل والحمار والفرس[4]؟)، فقال:

= سكن البصرة، فكان إماماً فيها، وهو أحد الفقهاء الفصحاء الشجعان النساك. وله مع الحجّاج بن يوسف مواقف، وقد سلم من أذاه، له كلمات سائرة، . وكتابٌ في فضائل مكة، وكانت وفاته عام ١١٠هـ.

انظر: وفيات الأعيان (٢/ ٦٩ ـ ٧٣)، وتذكرة الحفاظ (١/ ٧١)، وميزان الاعتدال (١/ ٥٢٧)، وتهذيب التهذيب (٢/ ٢٦٣ ـ ٢٧٠).

(١) أخرجه البخاري بهذا اللفظ في كتاب الوضوء، باب من لم يرَ الوضوء إلا من المخرجَيْنِ من القُبُل والدُّبُر.

انظر: صحيح البخاري مع فتح الباري (١/ ٣٣٦).

(٢) هو أبو العباس الوليد بن مسلم الأموي بالولاء الدمشقي، ولد عام ١١٩هـ، من حفاظ الحديث، وهو عالم الشام في عصره، له نحو سبعين مصنفاً في الحديث والتاريخ، منها: السنن، والمغازي. وكانت وفاته في ذي المروة، وهو قافلٌ من الحج عام ١٩٥هـ.

انظر: ميزان الاعتدال (٤/ ٣٤٧، ٣٤٨)، وغاية النهاية (٢/ ٣٦٠)، وتذكرة الحفاظ (١/ ٣٠٢ ـ ٣٠٤)، وتهذيب التهذيب (١/ ١٥١ ـ ١٥٥).

(٣) هو أبو عمرو عبد الرحمٰن بن عمرو بن يُحْمِد الأوزاعي، من قبيلة الأوزاع، ولد في بعلبك عام ٨٨هـ، وقيل عام ٩٣هـ، ونشأ في البقاع، وسكن بيروت، وهو إمام الدار الشامية في الفقه والزهد، عرض عليه القضاء فامتنع، كانت الفتيا في الأندلس تدور على رأيه إلى زمن الحكم بن هشام. له كتاب السنن في الفقه، والمسائل، وغيرها. وكانت وفاته في بيروت عام ١٥٧هـ.

انظر: تهذيب الأسماء واللغات (١/ ٢٩٨ ـ ٣٠٠)، ووفيات الأعيان (٣/ ١٢٧، ١٢٨)، وتذكرة الحفاظ (١/ ١٧٨ ـ ١٨٣).

(٤) لحم الفرس مختلف في حكمه، فقد حرّمه أبو حنيفة في رواية عنه، وهو قولٌ للمالكية، وكرهه مالك في قولٍ والأوزاعي. وذهب إليه الحنفية في الراجح عندهم، وأباحه الشافعي وأحمد، وهو قولٌ للمالكية. =

(كانوا يبتلون بذلك في مغازيهم، فلا يغسلونه من جسدٍ، ولا ثوبٍ)[1].

ووجه الدلالة من هذا: أن هذا إخبارٌ عن حال من سبق من الصحابة ﷺ، وكبار التابعين، وهو كالإجماع منهم على اعتبار شيوع ملابستهم لتلك الحيوانات أمراً يخفف عنده، ولو كانوا مكلّفين بغَسْل ما أصابهم من نجاستها لشقّ عليهم ذلك مشقةً عامة، فجاء التيسير بعدم التكليف بغَسْل ذلك، وفي هذا دليلٌ على اعتبار عموم البلوى سبباً في التيسير.

٤ ـ ما ورد عن إبراهيم النخعي[2] رحمه الله أنه قال: (كانوا يخوضون في الماء والطين إلى المسجد فيُصلّون)[3].

= انظر: بدائع الصنائع (٣٨/٥، ٣٩)، والمغني (٣٢٤/١٣)، ونهاية المحتاج (١٤٣/٨)، ورد المحتار على الدر المختار (١٤٨/١)، و(١٩٣/٥)، وحاشية الدسوقي (١٠٤/٢).

(١) أورده ابن القيم في: إغاثة اللهفان (٢٣٩/١)، ولم أهتد إلى من خرّجه بعد البحث والتقصي.

(٢) هو أبو عمران إبراهيم بن يزيد بن قيس بن الأسود النخعي، من مذحج، ولد عام ٤٦هـ، وقيل: عام ٥٠هـ، وهو من أهل الكوفة، معدودٌ من أكابر التابعين صلاحاً وحفظاً للحديث وصدق رواية، وكان إماماً مجتهداً له مذهبه، مات مختفياً عن الحجاج عام ٩٦هـ.

انظر: الطبقات الكبرى (٢٧٠/٦ ـ ٢٨٤)، وتاريخ الإسلام (٣٣٥/٣ ـ ٣٣٧)، وغاية النهاية (٢٩/١، ٣٠)، وتهذيب التهذيب (١٧٧/١، ١٧٨).

(٣) ذكره في كنز العمال بهذا اللفظ في باب المياه والأواني والتيمم والمسح والحيض والنفاس والاستحاضة، وطهارة المعذور، في ذيل الأنجاس.

انظر: كنز العمال (٥٨٧/٩) برقم (٢٧٥٤٤)، وقد أحال على سنن سعيد بن منصور، وليس في المطبوع منه.

وفي معناه ما أخرجه عبد الرزاق في كتاب الطهارة، باب: من يطأ نتناً يابساً أو رطباً عن عبد الرحمن ابن الأسود، قال: (كان علقمة والأسود يخوضان الماء والطين في المطر، ثم يدخلان المسجد فيصليان).

انظر: المصنف (٣١/١) برقم (٩٦).

وأخرجه ابن أبي شيبة في كتاب الطهارات، بابٌ في الرجل يطؤ الموضع القذر، يطؤ بعده ما هو أنظف.

انظر: الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار (٥٧/١).

ومثله ما ورد عن الأعمش[1] رَحِمَهُ اللَّهُ قال: (رأيت يحيى بن وثاب[2]، وعبد الله بن عياش[3]، وغيرهما من أصحاب عبد الله[4]، يخوضان الماء قد خالطه السرقين[5] والبول، فإذا انتهوا إلى باب المسجد لم يزيدوا على أن ينفضوا أقدامهم، ثم يدخلون في الصلاة)[6].

ومثله ما ورد عن سعيد بن جبير[7] رَحِمَهُ اللَّهُ أنه قال: (لا بأس بطينِ

---

(١) هو أبو محمد سليمان بن مهران الأسدي بالولاء، ولد عام ٦١هـ، تابعي مشهور، أصله من بلاد الريّ، نشأ في الكوفة، ورأى أنس بن مالك رضي الله عنه، وحفظ عنه، وكان عالماً بالقرآن والحديث والفرائض، وكانت وفاته في الكوفة عام ١٤٨هـ.
انظر: الطبقات الكبرى (٦/ ٣٤٢ ـ ٣٤٤)، ووفيات الأعيان (٢/ ٤٠٠ ـ ٤٠٣)، وتذكرة الحفاظ (١/ ١٥٤).

(٢) هو يحيى بن وثّاب الكوفي الأسدي بالولاء، إمام أهل الكوفة في القرآن، تابعي، ثقة من العباد الأعلام، سمع من بعض الصحابة، كابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم، وغيرهم، وكان قليل الحديث، معدود من أكابر القراء. وكانت وفاته عام ١٠٣هـ.
انظر: تهذيب الأسماء واللغات (٢/ ١٥٩)، ومعرفة القراء الكبار (١/ ٥١ ـ ٥٣)، وغاية النهاية (٢/ ٣٨٠)، وتهذيب التهذيب (١١/ ٢٩٤، ٢٩٥).

(٣) هو أبو الحارث عبد الله بن عياش بن أبي ربيعة المخزومي المكي، ثم المدني، تابعي كبير، لقي بعض الصحابة، كعمر بن الخطاب، وعلي بن أبي طالب، وابن عباس، وأبيّ بن كعب رضي الله عنهم. وأخذ عن أبيّ رضي الله عنه القراءة عرضاً، وكان أقرأ أهل المدينة في زمانه، قيل: إنه أول من وضع المسائل في النحو بإشارة من عليّ رضي الله عنه. وكانت وفاته في البصرة في طاعون الجارف عام ٧٨هـ، وقيل بعد سنة سبعين، وقيل: عام ٦٩هـ.
انظر: تاريخ الإسلام (٣/ ١٨٤، ١٨٥)، ومعرفة القراء الكبار (١/ ٤٩)، وغاية النهاية (١/ ٤٣٩، ٤٤٠).

(٤) يعني: ابن عبّاس رضي الله عنهما.

(٥) السرقين: كلمة معرّبة، وأصلها سركين، ويقال ـ أيضاً ـ: سرجين. والمراد: الروث.
انظر: المصباح المنير (١/ ٣٢٣).

(٦) أخرجه عبد الرزاق بهذا اللفظ في كتاب الطهارة، باب: من يطأ نتناً يابساً، أو رطباً.
انظر: المصنف (١/ ٣١) برقم (٩٧).

(٧) هو أبو عبد الله، وقيل: أبو محمد سعيد بن جبير الكوفي الأسدي بالولاء، وهو حبشي الأصل من موالي بني والبة بن الحارث، من بني أسد، ولد عام ٤٥هـ، وهو أعلم التابعين على الإطلاق، أخذ العلم عن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم، ولما خرج عبد الرحمٰن بن محمد الأشعث على عبد الملك بن مروان كان سعيدٌ معه، إلى أن قتل عبد الرحمٰن، فذهب سعيد إلى مكة، فقبض عليه واليها خالد القسري، وأرسله إلى=

يخالطه البول)[1].

وكل ذلك يدلّ على اعتبار عموم الابتلاء بالشيء سبباً في التيسير، فإن طرقات الناس في زمن المطر خاصة لا تخلو من وجود الماء والطين فيها، وقد يخالطها شيء من النجاسة، ومع ذلك لم يلتزموا بغسل ما أصابهم، وذلك عملاً بالتيسير المبني على عموم البلوى، وهذا دليلٌ على اعتبار عموم البلوى سبباً في التيسير.

ويمكن أن يضاف إلى هذه الحوادث في الاحتجاج بها ما سبق عرضه في صلة عموم البلوى بالإجماع السكوتي[2]، وكذا في صلة عموم البلوى بالاستحسان عند الحديث عن الاستحسان المستند على دليل يتضمن عموم البلوى، وخاصة في الحديث عن الإجماع المتضمن عموم البلوى[3].

ويضاف إلى تلك الأدلة أدلة رفع الحرج، والمشقة العامة الواردة في القرآن والسنة[4]، فإنه قد ثبت أن عموم البلوى يتضمن مشقةً وحرجاً على المكلّف، أو المكلّفين، فيكون التيسير في حال عموم البلوى داخلاً في عموم الاستدلال بتلك الأدلة[5].

= الحجّاج فقتله بواسط عام ٩٥هـ.
انظر: الطبقات الكبرى (٦/ ٢٥٦ ـ ٢٦٦)، ووفيات الأعيان (٢/ ٣٧١ ـ ٣٧٤)، وتهذيب التهذيب (٤/ ١١ ـ ١٤).

(١) أخرجه ابن أبي شيبة بهذا اللفظ في كتاب الطهارات، بابٌ في الرجل يتوضؤ فيطؤ على العذرة.
انظر: الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار (١/ ٥٦).

(٢) انظر: ص(٢٥٨ ـ ٢٦٧) من هذا البحث.

(٣) انظر: ص(٣٠٧، ٣٠٩) من هذا البحث.

(٤) انظر: رفع الحرج، للدكتور يعقوب الباحسين (٦١ ـ ٦٩)، ورفع الحرج، للدكتور صالح بن عبد الله ابن حميد (٥٩ ـ ٨٦)، والمشقة تجلب التيسير (٦٢ ـ ٩٥).

(٥) انظر بعض الأدلة الأخرى من تصرفات الصحابة والتابعين ﷺ في: إغاثة اللهفان (١/ ٢٣٧ ـ ٢٤٥).

المبحث الثاني

شروط اعتبار عموم البلوى سبباً للتيسير

من خلال النظر فيما ذكره العلماء والباحثون عند كلامهم عن المشقة وأسبابها، وما يشترط لاعتبار التيسير عندها، وبالنظر في كلام بعض العلماء عن بعض الفروع الفقهية المندرجة تحت عموم البلوى أجد أنهم يذكرون بعض الأمور، ويشيرون ببعض التعليلات التي يمكن أن تعتبر شروطاً لاعتبار عموم البلوى سبباً في التيسير، وفيما يأتي عرضٌ لتلك الشروط، مع التحقق من مدى اعتبارها شروطاً:

*** الشرط الأول: أن يكون عموم البلوى متحقِّقاً، لا مُتوهَّماً:**

ويدخل تحت هذا الشرط حالتان:

الأولى: أن يكون عموم البلوى متحقِّقاً في عين الحادثة، بحيث يكون العمل في هذه الحادثة مما يعسر الاحتراز منه، أو مما يعسر الاستغناء عنه بالفعل، فإن لم يعسر الاحتراز منه، أو الاستغناء عنه فلا يعتبر من قبيل عموم البلوى، فمن ذلك مثلاً أنه لو كان أمام شخص طريقان، أحدهما فيه طين، والآخر سالمٌ منه، فإنه لو سلك الطريق التي فيها طين لا يعفى عنه[1]؛ لأن هذا الطين لا يعسر الاحتراز منه.

وكذا فإن نظر الطبيب مثلاً إلى عورة المريض يكون إلى الموضع الذي يعسر الاستغناء عن النظر إليه، ولا ينظر إلى ما عداه مما لا تدعو إليه

(١) انظر: حاشية الدسوقي (١/ ٦٨).

الضرورة[1]؛ لأن هذا مما لا يعسر الاستغناء عنه، فلا تعمّ بذلك البلوى، وحينئذٍ فإن عموم البلوى في هذين المثالين وما ماثلهما غير متحقِّق في عين الحادثة، فمن ادّعى تحقّقه فإنما هو تَوَهُّمٌ[2].

الثانية: أن يكون عموم البلوى متحقِّقاً لجميع المكلفين إذا كان وقوعه عاماً لأشخاصهم، بحيث يكون عسر الاحتراز، أو عسر الاستغناء شاملاً لأفرادهم إذا كان وقوعه عاماً، فلو أن أحدهم، أو بعضهم لم يعسر احترازه، أو لم يعسر استغناؤه في حادثةٍ يعتبر وقوعها عاماً فإن عموم البلوى هنا لا يعتبر متحقِّقاً لذلك الفرد، أو لأولئك البعض، ومن ذلك مثلاً أن بعض الفقهاء قد ذكر ـ كما سبق بيان ذلك ـ أن المطر إنما يعتبر عذراً في الجمع بين الصلاتين لمن تلحقه المشقة بملابسته.

أمّا من لا تلحقه المشقة مطلقاً؛ لكونه بجوار المسجد، أو ساكناً فيه، أو في طريقه إليه ظلةٌ، أو نحوها فلا يعتبر المطر هنا عذراً له، ولا يجوز له الترخّص بالجمع بين الصلاتين[3]، وذلك لأن عموم البلوى لم يتحقّق لأولئك، وإنما هم متوهّم بالنسبة إليهم.

على أن دخول الحالة الثانية ليست محل اتّفاقٍ بين العلماء من خلال النظر في الفروع الفقهية، فقد أشار بعض علماء الحنابلة إلى أن السبب العام للرخصة إذا تحقّق فإنه يُثبت الترخّص لمن لم يُبْتَلَ بهذا السبب، أو لمن لم يتحقّق له، وعلّلوا لذلك بما يمكن اعتباره من قبيل القواعد عندهم، فقالوا: «لأن الحاجة العامة إذا وجدت أثبتت الحكم في حقّ من ليست له حاجة، كالسَّلَم وإباحة اقتناء الكلب للصيد والماشية في حقّ من لا يحتاج إليهما»[4].

---

(١) انظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم (٩٥).

(٢) انظر مزيداً من الأمثلة على عدم تحقّق عموم البلوى، وكونه متوهّماً في ص(١٧٠، ١٧١) من هذا البحث.

(٣) انظر: البيان والتحصيل (١/٤٠٣ ـ ٤٠٤)، والمجموع (٤/ ٣٨٠ ـ ٣٨٢).

(٤) المغني (٣/١٣٤).

وقالوا ـ أيضاً ـ: «لأن الرخصة العامة يستوي فيها حال وجود المشقة وعدمها»[1].

وأدخلوا تحت هذا بعض الفروع الفقهية، ففي وجهٍ عند الحنابلة مثلاً يجوز في حال المطر الجمع بين الصلاتين لمن يصلّي منفرداً في بيته، أو في المسجد، أو لمن كان في طريقه إلى المسجد ظلالٌ يمنع وصول الماء، أو من كان مقامه بالمسجد، أو بينه وبين المسجد خطواتٌ يسيرةٌ، ولو لم ينله إلا يسير مشقة[2].

والذي يظهر لي اعتبار عموم البلوى إذا كان وقوعه عاماً للأشخاص وإن لم يكن متحقّقاً لجميع المكلّفين. يؤيّده ما ورد عن عمر بن الخطاب ﵁ في اعتباره المجاعة العامة عذراً يبيح تناول المحرم، واعتبارها شبهةً دارئةً للحد عمن سرق في تلك الحال، وكان يقول: (لا يُقطع في عام سنةٍ)[3]، وسبق إلحاق ذلك بالإجماع السكوتي[4]، فقد جعل عمر ﵁ المجاعة العامة شبهةً دارئة للحد عمن سرق، ولم يفصّل بين المضطر وغيره مما يدلّ على أن عموم البلوى إذا كان عاماً للأشخاص، فلا يشترط تحقّقه لأفرادهم، بل يكفي تحقّقه لمجموعهم؛ ليكون عذراً للجميع.

*** الشرط الثاني: أن لا يعارض عمومَ البلوى نصٌّ شرعيّ:**

لم أجد من صرّح باعتبار هذا الشرط، أو بعدم اعتباره إلا بعض علماء الحنفية من خلال كلامهم في بعض الفروع الفقهية، أو عند كلامهم عن قاعدة «المشقة تجلب التيسير». وكذا بعض الباحثين المعاصرين عند

---

(١) شرح منتهى الإرادات (١/ ٢٨١).

(٢) انظر: المغني (٣/ ١٣٤)، والفروع (٢/ ٦٩)، والإنصاف (٢/ ٣٣٩)، وشرح منتهى الإرادات (١/ ٢٨١).

(٣) سبق تخريجه.

انظر: هامش رقم (٢) ص(١٣٤) من هذا البحث.

(٤) انظر ص(٢٦٧) من هذا البحث.

كلامهم في رفع الحرج وما يتعلّق به من مسائل. ويظهر لي من كلام أولئك أن معارضة النص لعموم البلوى لا تخلو من حالتين:

الحالة الأولى: أن يكون عموم البلوى معارَضاً بنص ظني، وقد اختلف علماء الحنفية في أيّهما يقدّم هنا، أهو العمل بعموم البلوى، أم العمل بالنصّ الظنّي؟. وقد جاء خلافهم هذا عند كلامهم في رعي الدواب حشيش الحرم، فهو معارَض بقول النبي ﷺ عن حرم مكة: (فهو حرام بحرمة الله إلي يوم القيامة، لا يعضد شوكه، ولا ينفّر صيدده، ولا يلتقط لقطته إلا من عرّفها، ولا يختلى خلاه)[1].

فذهب السرخسي وابن نجيم إلى تقديم العمل بالنص، فيكون اشتراط عدم معارضة النص الظني لعموم البلوى معتبراً عندهما؛ إذ إن هذا الحديث من قبيل أخبار الآحاد، فيكون مفيداً للظن، فقد قال السرخسي: «وإنما تعتبر البلوى فيما ليس فيه نصٌّ بخلافه، فأما مع وجود النص لا[2] معتبر به»[3].

---

(١) أخرجه البخاري بهذا اللفظ عن ابن عبّاس رضي الله عنهما في كتاب جزاء الصيد، باب لا يحلّ القتال بمكة، وعنه ـ أيضاً ـ في كتاب الجزية والموادعة، باب الغادر للبَرِّ والفاجر.
انظر: صحيح البخاري مع فتح الباري (٤/ ٥٦) برقم (١٨٣٤)، و(٦/ ٣٢٧) برقم (٣١٨٩).
وأخرجه مسلم بهذا اللفظ عنه ـ أيضاً ـ في كتاب الحج، باب تحريم مكة وصيدها...
انظر: صحيح مسلم بشرح النووي (٩/ ١٣١، ١٣٢) برقم (١٣٥٣).
ومعنى لا يعضد: أي: لا يقطع، والعضد: القطع.
ومعنى لا يختلى: أي: لا يقطع ويؤخذ. والخلا ـ بفتح الخاء ـ هو الرَّطِبُ من الكلأ.
انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر (٢/ ٧٥)، و(٣/ ٢٥١).

(٢) الأصل أن يقترن جواب (أمّا) بالفاء وجوباً؛ لأنها حرف شرطٍ، وفيها معنى الجزاء.
انظر: الكتاب لسيبويه (٤/ ٢٣٥)، وأوضح المسالك (٤/ ٢٣٢، ٢٣٣).
وليست الفاء هنا داخلة على قولٍ محذوفٍ، حتى يجب حذفها معه، وليس هذا من مواضع الضرورة الشعرية.
انظر: أوضح المسالك (٤/ ٢٣٣، ٢٣٤).

(٣) المبسوط (٤/ ١٠٥)، ومعناه في تبيين الحقائق (٢/ ٧٠).

وقال ابن نجيم: «المشقة والحرج إنما يعتبران في موضعٍ لا نصّ فيه، وأما مع النصّ بخلافه فلا»[1].

وحينئذٍ فإن عموم البلوى بعسر الاستغناء عن حشيش الحرم لرعي الدواب غير معتبر؛ لمعارضته للنص.

وفي المقابل نجد بعض علماء الحنفية يذهب إلى اعتبار عموم البلوى هنا عند معارضته للنص الظني، وإن لم يصرّح بعضهم بالاعتبار هنا، إلا أنه يفهم من كلامه اعتبار عموم البلوى عند معارضته للنص، فقد قال سعدي أفندي[2] عند كلامه عن رعي الدواب حشيش الحرم: «فأين قولهم: مواضع الضرورة مستثناة من قواعد الشرع، فلا يكون القطع بالمشافر[3] في معنى القطع بالمناجل[4]، حتى يلحق به»[5].

---

(١) الأشباه والنظائر (٩٢، ٩٣)

(٢) هو سعد الدين عيسى بن أميرخان، وقيل: اسمه عيسى بن أميرخان، الشهير بسعدي جلبي، أو سعدي أفندي. قاضٍ حنفي، أصله من ولاية قسطموني، ثم انتقل مع والده إلى القسطنطينية، ونشأ فيها، ثم عمل في التدريس فيها، وولي القضاء بهامدة، ثم تولى الإفتاء إلى أواخر حياته. له مؤلفات منها: الفوائد البهية، وهو حاشية على تفسير البيضاوي، وحاشية على العناية للبابرتي، وغيرهما. وكانت وفاته في القسطنطينية عام ٩٤٥هـ.

انظر: الكواكب السائرة (٢/ ٢٣٦، ٢٣٧)، وشذرات الذهب (٨/ ٢٦٢، ٢٦٣)، والفوائد البهية (٧٨).

(٣) المشافر: جمع مِشْفَر، أو مَشْفَر، وهو للبعير كالشفة للإنسان.

انظر: لسان العرب مادة (شفر) (٦/ ٨٨).

(٤) المناجل: جمع مِنْجَل، وهو حديدةٌ ذات أسنان يحصد به.

انظر: لسان العرب مادة (نجل) (١٤/ ١٧٠).

(٥) حاشية سعدي أفندي على شرح العناية مع فتح القدير (٣/ ٣٤).

وقد يقال: إن عبارة سعدي أفندي حاصلها منع قياس رعي الدواب حشيش الحرم على القصد لقطع حشيش الحرم بالمناجل، فهو إخراج للرعي عن الدخول في معارضة النص المانع من ذلك، فليس من موضوع الترخيص لعموم البلوى مع معارضة النص.

إلا أن هذا ليس مقصوداً في عبارته، بل المقصود منها ـ كما يدلّ على ذلك سياق عبارته ـ أن رعي الدواب حشيش الحرم مستثنى للضرورة من المنع الوارد في النص، واستثناؤه للضرورة يمنع من إلحاقه بقطع حشيش الحرم بالمناجل.

وقال الدكتور يعقوب الباحسين تعليقاً على هذا الكلام: «وهو يعني بالضرورة الحرج التي هي دون مرتبة الضرورة؛ لأن حديث العلماء كان فيه، لا في الضرورة»[1].

والحرج هنا يتمثّل في عموم البلوى ممثّلاً في شيوع رعي الدواب حشيش الحرم وانتشاره، فيعسر الاستغناء عنه عند القول بعدم جوازه، وتلك مشقة عامة تلحق المكلّفين من أهل مكة، أو من القادمين من خارجها للحج أو غيره.

فكأن سعدي أفندي يرى أن اعتبار المشقة هنا مقدَّم على النصّ على سبيل الاستثناء.

ويفهم من كلام الزيلعي[2] وابن عابدين[3] اعتبار تقديم العمل بالتيسير بناءً على المشقة ممثلةً في عموم البلوى، إلا أنه غير متحقِّقٍ في المثال المذكور، وهو رعي الدواب حشيش الحرم، حيث قال الزيلعي: «وحمل الحشيش متيسّرٌ فلا حرج»[4]. وقال ابن عابدين: «قد يُجاب بأن النص على

---

(١) رفع الحرج (١٠٤) الهامش رقم (١).

(٢) هو عثمان بن علي بن محجن، وقيل: ابن يحيى بن يونس، فخر الدين الزيلعي، فقيه حنفي، قدم القاهرة عام ٧٠٥هـ، فأفتى ودرّس، وكان خيِّراً صالحاً، اشتهر بمعرفة الفقه والنحو والفرائض. له مؤلفات منها: بركة الكلام على أحاديث الأحكام، وشرح الجامع الكبير، وتبيين الحقائق. وكانت وفاته في القاهرة عام ٧٤٣هـ.
انظر: الدرر الكامنة (٢/ ٤٤٦، ٤٤٧)، وتاج التراجم (٤١)، والفوائد البهية (١١٥، ١١٦).

(٣) هو محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز بن عبد الرحيم بن صلاح الدين عابدين الدمشقي، ولد في دمشق عام ١١٩٨هـ، وهو فقيه الديار الشامية، وإمام الحنفية في عصره، عالم بالنحو والفرائض والحساب والأدب. له مؤلفات منها: عقود اللآلي في الأسانيد العوالي، ومجموعة رسائل، ورد المحتار على الدر المختار، يعرف بحاشية ابن عابدين، والعقود الدرية في تنقيح الفتاوى الحامدية، والرحيق المختوم في الفرائض، ونسمات الأسحار على شرح المنار في أصول الفقه، وغيرها. وكانت وفاته في دمشق عام ١٢٥٢هـ.
انظر: حلية البشر (٣/ ١٢٣٠ ـ ١٢٣٩)، وروض البشر (٢٢٠، ٢٢١)، وهدية العارفين (٦/ ٣٨٨)، والأعلام (٦/ ٤٢).

(٤) تبيين الحقائق (٢/ ٧٠)، ومعناه في الهداية مع فتح القدير (٣/ ٣٥)، وفتح القدير (٣/ ٣٥).

تحريم رعي الحشيش دليلٌ على عدم الحرج فيه؛ لأن استثناءه ﷺ الإذخر فقط للحرج دالٌ على أنه لا حرج فيما عداه، بناءً على أن ذلك حرجٌ يسيرٌ يمكن الخروج عنه بمشقةٍ يسيرةٍ»[1].

وقد صرَّح ابن الهمام باعتبار البلوى عند التعارض مع النص، وإن لم يكن عند كلامه على ذلك المثال السابق، حيث قال: «وما قيل: إن البلوى لا تعتبر في موضع النص عنده[2] ـ كبول الإنسان ـ ممنوعٌ، بل تعتبر إذا تحقّقت بالنص النافي للحرج»[3].

فالذي يترجّح من خلال ما سبق هو اعتبار عموم البلوى عند تعارضه مع نصٍّ ظنيٍّ عند الحنفية، قال الدكتور صالح بن عبد الله بن حميد: «وأنت تلاحظ من توجيه ابن الهمام وسعدي أفندي وتقرير الزيلعي وابن عابدين أن رأي المذهب[4] لم يخالف الأصل الذي تقرر. . . من جريان أصول المذهب على أن خبر الواحد لا يكون معارضاً للأصل المقطوع به، وهو الذي ينبغي حمل المسألة عليه»[5].

ويمكن أن نجد فيما ذكره ابن العربي، ونقله عنه الشاطبي ما يؤيد ما ترجَّح فيما تقدّم، فإن النقل قد اختلف عن الإمام مالك فيما إذا تعارض خبر الواحد مع قاعدةٍ من قواعد الشرع، فإن المشهور من قوله ـ وهو الذي عليه المعوَّل ـ أن خبر الواحد يُردُّ إذا كان معارضاً لقاعدةٍ من قواعد الشرع، ولم تعضده قاعدةٌ شرعيةٌ أخرى[6]، ومما يدخل تحت هذا العمل بالتيسير اعتباراً لعموم البلوى إذا عارضه خبر آحاد، باعتبار أن العمل بعموم

---

(١) رسالة نشر العرف ضمن مجموع رسائل ابن عابدين (٢/ ١٢٠).
(٢) أي: محمد بن الحسن.
انظر: فتح القدير (١/ ١٧٩).
(٣) فتح القدير (١/ ١٧٩).
(٤) أي: الحنفي.
(٥) رفع الحرج (٢٩٢).
(٦) انظر: القبس في شرح موطأ مالك بن أنس (٢/ ٨١٢)، والموافقات (٣/ ١٢، ١٧).

البلوى يمثّل حينئذٍ قاعدة من قواعد الشرع، أو أنه داخلٌ تحت قاعدةٍ من قواعده، وهي التيسير ورفع الحرج.

وذكر الشاطبي أن لذلك أصلاً في السلف، فقد ردت عائشة وابن عباس ﷺ خبر أبي هريرة ﷺ في غسل اليدين قبل إدخالهما في الإناء[١]، وذلك استناداً منهما إلى أصل مقطوع به، وهو رفع الحرج[٢]، متمثلاً في العمل بعموم البلوى، ولذلك قالا: فكَيف نصنع بالمهراس؟

فالذي يترجّح إذاً هو اعتبار العمل بالتيسير اعتباراً لعموم البلوى، إذا عارضه نصٌ ظنيٌّ كخبر الآحاد؛ إذ إن اعتبار عموم البلوى سبباً في التيسير قد ثبت بأدلةٍ كثيرةٍ ـ منها ما هو عامٌ في التيسير ورفع الحرج، ومنها ما يتعلق بحوادث جزئية ـ يحصل بمجموعها القطع باعتبار عموم البلوى سبباً في التيسير، فإذا تحقّق عموم البلوى في حادثةٍ، وكان ذلك معارَضاً بنصٍّ ظنيٍّ، فإن العمل بعموم البلوى هو المعتبر؛ إذ إن ذلك من قبيل التعارض بين قطعي وظني، فيقدم القطعي[٣].

ويتأكد تقديم العمل بعموم البلوى إذا كان من قبيل الضرورة، فإن مواضع الضرورة مستثناة من نصوص الشرع[٤].

الحالة الثانية: أن يكون عموم البلوى معارَضاً بنصٍّ قطعي، وحينئذٍ فإن موقف علماء الحنفية[٥] من هذا التعارض يمكن أن يكون كموقفهم هناك عند التعارض بين عموم البلوى والنص الظني، خاصةً مع تعميمهم في

---

(١) سبق تخريجه.
انظر: الهامش رقم (٤) ص(٢٣٠) من هذا البحث.

(٢) انظر: الموافقات (٣/ ١٤).

(٣) انظر: رفع الحرج، للدكتور يعقوب الباحسين (١٠٣)، ورفع الحرج، للدكتور صالح بن عبد الله بن حميد (٢٨٣).

(٤) انظر: رفع الحرج، للدكتور يعقوب الباحسين (١٠٤).

(٥) التنصيص على الحنفية هنا؛ لأجل أنهم الذين اطّلعت على ما يمكن أن يكون مذهباً لبعضهم من خلال تصريحهم في بحثهم لبعض الفروع الفقهية، فيمكن أن يدخل تحت هذه الحالة ما نصّ عليه ابن الهمام وابن نجيم، كما سبق بيان كلامهما في الحالة الأولى.

التصريح باعتبار عموم البلوى، أو عدم اعتباره، والترجيح هنا بين أقوالهم كالترجيح هناك، فيكون اعتبار عموم البلوى هو المقدّم عند التعارض مع النصّ القطعي.

ويدخل تحت هذا كلام بعض الباحثين عند حديثهم عن التعارض بين رفع الحرج والنص القطعي، كالدكتور يعقوب الباحسين الذي يرى تقديم العمل برفع الحرج[١]، وهو أقوى من الأخذ بظاهر النص؛ لقطعية الأدلة بشأن رفع الحرج وكثرتها[٢]، ولا شكّ أن العمل بالتيسير اعتباراً لعموم البلوى يدخل تحت هذا؛ إذ إنه من مشمولات رفع الحرج[٣].

فتبيّن من ذلك أن الاعتبار يكون لعموم البلوى عند التعارض مع نصٍّ ظني أو قطعي، إلا أنه ينبغي التنبيه بعد هذا العرض على أن الكلام السابق جارٍ في المجال التأصيلي، غير أن إطلاقه في المجال التطبيقي غير سديد؛ لاختلاف المشقة الناتجة من عموم البلوى باختلاف الأفراد والأحوال؛ لأن التيسير اعتباراً لعموم البلوى، وإن كان مقطوعاً به من حيث كونه أصلاً شرعياً، إلا أن تحققه في أعيان الحوادث ليس مقطوعاً به، إلا في مواضع معيّنةٍ وقليلةٍ، كالمواضع التي ورد بخصوصها نصٌّ، أو انعقد الإجماع على حكمها، أو المواضع التي تبلغ درجة الضرورة مما تعمّ به البلوى[٤].

وهذا كلّه فيما وُجد من وقائع، أمّا ما يجد منها فهو مجالٌ للاجتهاد،

---

(١) وذلك «إذا كان الحرج قطعياً، وثابتاً وفقاً لمقاييس الشارع واعتباراته».
رفع الحرج، للدكتور يعقوب الباحسين (١٠١).

(٢) انظر: رفع الحرج، للدكتور يعقوب الباحسين (١٠١).

(٣) انظر: رفع الحرج، للدكتور صالح بن عبد الله بن حميد (٢٩٣).
قال ابن عابدين تعليقاً على قول ابن نجيم: «المشقة والحرج إنما يعتبران في موضع لا نصّ فيه». قال: «سيأتي تحت قوله: الثانية ما أبيح للضرورة يتقدّر بقدرها، وأفتوا بالعفو عن بول السنور إلى آخر الفروع، فإن ما ذكر من العفو عن نجاسة هذه الأشياء للضرورة مخالفٌ لعموم النصوص الآمرة بالتطهير، وبالاجتناب عن النجاسات».
نزهة النواظر مع الأشباه والنظائر لابن نجيم (٩٢)، الهامش رقم (٣).

(٤) انظر: رفع الحرج، للدكتور يعقوب الباحسين (١٠١، ١٠٢).

من حيث تحقّق عموم البلوى فيها، وقوة النصوص المعارِضة لها، قال الدكتور صالح بن عبد الله بن حميد: «بل إنه عند النظر في الأحاديث التي تبدو معارِضةً للمقطوع به من الشريعة، كأصل رفع الحرج لا بدّ من النظر في كل حديثٍ بخصوصه، والنظر في روايته وأسباب وروده، فغالباً ما يتبيّن أنه غير معارَض، وإنما يعمل به في خصوص مورده، فتكون العلاقة بينهما العلاقة بين الخاص و العام، أو المطلق والمقيد، كما أن مواقع الضرورة والحرج مستثناة من الأدلة العامة، وهذا كلّه خاضعٌ لنظر المفتي في الوقائع، والكلام في الوقائع لا يستوي مع الكلام في النظريات المجردة، والمسألة تحتاج إلى رويةٍ وتبصرٍ قبل الإقدام على ردّ الأحاديث، ولو كانت حسنةً أو ضعيفةً، فضلاً عن أن تكون صحيحةً ثابتة»[1].

*** الشرط الثالث: أن يكون عموم البلوى من طبيعة الشيء وشأنه وحاله:**

فإنْ كان عموم البلوى في الشيء ناشئاً من تساهل المكلف في التلبس بذلك الشيء فإن عموم البلوى لا يعتبر سبباً في التيسير في هذه الحال.

ويمكن أن نلمس أثر هذا الشرط فيما ذكره بعض الفقهاء في الفروع الفقهية، فقد ذكر النووي[2] أنه يشترط للعفو عن النجاسة الجافة إذا دُلكت أن تكون ملابستها بالمشي من غير تعمّد، بمعنى أن يكون شأن الماشي ملابسة هذه النجاسة، فلو أنه تعمّد تلطيخ الخفّ بالنجاسة، فإنه يجب عليه

---

(١) رفع الحرج (٢٩٣)، وانظر: العرف والعادة في رأي الفقهاء (٩٨).

(٢) هو أبو زكريا يحيى بن شرف بن مِرَى بن حزام الحوراني النووي، محيي الدين، ولد في نوا ـ من قرى حوران بسورية ـ عام ٦٣١هـ، وإليها نسبته، فقيه شافعي، عالمٌ بالحديث، تعلّم في دمشق، وأقام بها زمناً طويلاً. له مؤلفات كثيرة منها: شرح صحيح مسلم، ورياض الصالحين، والأربعون حديثاً النووية، والأذكار، وتصحيح التنبيه في الفقه، وكذا روضة الطالبين، وشرح المهذب، وتهذيب الأسماء واللغات، ومختصر طبقات الشافعية لابن الصلاح، وغيرها. وكانت وفاته في نوا عام ٦٧٦هـ.

انظر: طبقات الشافعية الكبرى (٥/ ١٦٥، ١٦٦)، وطبقات الشافعية للإسنوي (٢/ ٢٦٦، ٢٦٧)، والنجوم الزاهرة (٧/ ٢٧٨).

غسلها[1]، ولا يعتبر هذا من قبيل عموم البلوى؛ لتساهل المكلّف في التلبس بالفعل الذي عمّت به البلوى.

ويمكن أن يكون من ذلك ـ أيضاً ـ ما ذكره الدسوقي[2] من تقييد بعضهم للعفو عن طين المطر بما إذا لم يدخله على نفسه، فإن أدخله على نفسه فلا عفو، ومن ذلك أن يسلك الطريق التي فيها طين، ويترك الطريق السالمة من الطين بلا عذرٍ آخر[3]، فعموم البلوى هنا لم يكن من طبيعة الفعل وشأنه وحاله، بل إن تساهل المكلف هو الذي أوقعه فيه؛ لذلك لم يجز الترخّص، ولم يعتبر عموم البلوى هنا سبباً في التيسير.

*** الشرط الرابع: أن لا يُقصد التلبّس بما تعمّ به البلوى بقصد الترخّص[4].**

ومما يدل على اعتبار هذا الشرط فيما ذكره بعض الفقهاء من فروع فقهيةٍ ما أشار إليه بعض علماء الحنابلة من أن المرأة إذا شربت دواءً مباحاً لحصول الحيض، وكان قصدها من ذلك حصول الترخّص بالفطر في رمضان مثلاً، فإنه لا يجوز لها ذلك[5]، وهذا يدل على توجّه بعض العلماء إلى اعتبار قصد الترخص حين التلبس بما تعمّ به البلوى.

ومما يدل على اشتراط هذا الشرط أن قصد المشقة من المكلف؛ لأجل زيادة الأجر قصدٌ غير صحيح؛ لأن الشارع لا يقصد بالتكليف المشقة

---

(١) انظر: المجموع (٢/ ٥٩٨).

(٢) هو محمد بن أحمد بن عرفة الدسوقي، فقيه مالكي، عالمٌ بالعربية، من أهل دسوق بمصر، أقام في القاهرة، وكان من المدرّسين في الأزهر. له مؤلفات منها: الحدود الفقهية، وحاشية على الشرح الكبير على مختصر خليل، وحاشية على السعد التفتازاني، وحاشية على مغني اللبيب، وغيرها. وكانت وفاته في القاهرة عام ١٢٣٠هـ.
انظر: عجائب الآثار بهامش تاريخ الكامل لابن الأثير (١٢/ ٢٠ ـ ٢٢)، وهدية العارفين (٦/ ٣٥٧)، والأعلام (٦/ ١٧).

(٣) انظر: حاشية الدسوقي (١/ ٦٨).

(٤) انظر: المنثور في القواعد (٢/ ١٧٠).

(٥) انظر: كشاف القناع (١/ ٢١٨).

نفسها، ولذلك فهذا قصد مخالفٌ لقصد الشارع، وكل قصدٍ يخالف قصد الشارع باطلٌ[1]، وإذا ثبت أنه ليس للمكلف أن يقصد المشقة نفسها؛ لأجل زيادة الأجر، فإنه ليس له أن يقصد التلبس بالمشقة بقصد الترخص من باب أولى، فإذا دخل في الحادثة التي تعم بها البلوى بقصد حصول الرخصة، لم يجز له أن يترخص، ولا يعتبر عموم البلوى هنا سبباً في التيسير.

*** الشرط الخامس: أن لا يكون عمومُ البلوى هنا عبارةً عن معصية.**

أي: شيء غير مأذونٍ فيه شرعاً، فإن كان كذلك لم يعتبر عموم البلوى حينئذٍ سبباً في التيسير، ومما يدل على اشتراط هذا الشرط فيما ذكره بعض العلماء من فروعٍ فقهيةٍ أن المسح على الخفّ مما يترخص فيه؛ لأجل عموم البلوى به مَتمثّلاً في تكرر نزعه بتكرر الوضوء، إلا أنه لو كان اللابس له هو المُحْرِم لم يجز له المسح؛ لأن فعله هذا معصية[2].

ومن ذلك ـ أيضاً ـ أن الاستنجاء بالأحجار مما يترخص به؛ لأجل عموم البلوى به متمثّلاً في تكرر التبوّل والتغوّط، فلو أنه استنجى بمحتَرَمٍ أو مطعومٍ لم يجز له، ولا يجزيه؛ لأن فعله هذا معصية[3].

وهذا الشرط مما يدخل تحت القاعدة الفقهية «الرخص لا تناط بالمعاصي»[4]، وقد فسّرها بعض العلماء بقوله: «إن فعل الرخصة متى توقف على وجود شيء نُظِرَ في ذلك الشيء، فإن كان تعاطيه في نفسه حراماً امتنع معه فعل الرخصة، وإلا فلا»[5].

ومما يستدل به على اشتراط هذا الشرط ما ذكره بعض العلماء

---

(١) انظر: قواعد الأحكام (٦٦)، والموافقات (٢/ ٩٨).

(٢) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي (٢٦٢، ٢٦٣).

(٣) انظر: الأشباه والنظائر لابن السبكي (١/ ١٣٥)، والمنثور في القواعد (٢/ ١٦٨، ١٧٠).

(٤) الأشباه والنظائر لابن السبكي (١/ ١٣٥)، والمنثور في القواعد (٢/ ١٦٧)، والأشباه والنظائر للسيوطي (٢٦٠).

(٥) المنثور في القواعد (٢/ ١٦٩، ١٧٠)، والأشباه والنظائر للسيوطي (٢٦٣).

لاشتراط جواز العمل بالرخصة أيّا كان سببها[1]، ومن ذلك:

١ ـ قوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾[2].

ووجه الاستدلال من ذلك: أن الله تعالى: «جعل رخصة أكل الميتة منوطةً بالاضطرار حال كون المضطر غير باغ، أي: غير خارج على الإمام، ولا عادٍ، أي: غير ظالم للمسلمين بقطع الطَّريق، فيبقى في غَير هذه الحالة على أصل الحرمة، ويكون الحكم كذلك في سائر الرخص بالقياس، أو بدلالة النص، أو بالإجماع على عدم الفصل»[3].

٢ ـ أن الرخصة نعمة، فلا تنال بالمعصية[4]، فيُجعل عموم البلوى في حقّها معدوماً.

ويجدر التفريق هنا بين عموم البلوى إذا كان معصيةً، وبين إذا كان عموم البلوى مقارناً للمعصية؛ إذ إن هناك فرقاً بين كون المعاصي أسباباً للرخص، وبين مقارنة المعاصي لأسباب الرخص[5]، وقد سبق التمثيل فيما إذا كان عموم البلوى معصيةً، ومثال ما كان عموم البلوى فيه مقارناً للمعصية:

أن التعامل بالقراض والمساقاة مما تعمّ به البلوى للحاجة العامة إلى التعامل بهما، فلو تعامل بهما شخصٌ فاسقٌ، أو عاصٍ جاز تعامله بهما، وإن كان أفسق الناس وأعصاهم؛ لأن المعصية ليست في تعامله بما تعم به

---

(١) وإن كان غالب كلام العلماء عن ذلك هو عند حديثهم عن سفر المعصية.
انظر: الجامع لأحكام القرآن (٢/ ٢٣٢ ـ ٢٣٤)، والتفسير الكبير (٥/ ٢٢ ـ ٢٤)، والتقرير والتحبير (٢/ ٢٠٤)، وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (١/ ١٦٤، ١٦٥) بهامش المستصفى.

(٢) من الآية رقم (١٧٣)، من سورة البقرة.

(٣) التقرير والتحبير (٢/ ٢٠٤)، وانظر: فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (١/ ١٦٥) بهامش المستصفى.

(٤) انظر: الجامع لأحكام القرآن (٢/ ٢٣٢)، والتقرير والتحبير (٢/ ٢٠٤).

(٥) انظر: التفسير الكبير (٥/ ٢٢)، والفروق (٢/ ٣٣).

البلوى، بل مقارنة لذلك التعامل، فلا يضرّ ذلك في الترخّص[1].

ويستثنى من عدم جواز الترخص إذا كان عموم البلوى معصيةً إذا كان ذلك من قبيل الضرورة، فحينئذٍ يجوز الترخص؛ لأن المحرَّم يستباح في حال الضرورة[2]، ومن ذلك ما ذكره بعض الفقهاء من أنه يجوز للحائض أن تطوف بالبيت طواف الإفاضة، إذا كانت مضطرةً إلى السفر مع جماعةٍ بعد الحج[3]، مع أن طواف الحائض بالبيت معصية، إلا أنهم قالوا بالترخص هنا للضرورة.

*** الشرط السادس: أن يكون الترخص في حال عموم البلوى مقيّداً بتلك الحال ويزول بزواله.**

وذلك لأنه إذا زال عموم البلوى فإنه يصبح أمراً متوهَّماً، فيفقد حينئذٍ الشرط الأول السابق، وهو أن يكون عموم البلوى متحقِّقاً، لا متوهَّماً.

ومن أمثلة ذلك أن العمل بالشهادة على الشهادة مما يُضطرّ إليه لموت الأصل أو مرضه أو سفره، بحيث يعسر الاستغناء عنها، وتعمّ به البلوى، فيجوز العمل بها والحكم بمقتضاها، إلا أنه لو كان الأصل مريضاً فزال مرضه بعد الإشهاد، أو كان مسافراً فقدم، فإنه لا يجوز الترخّص هنا بالعمل بالشهادة على الشهادة، بل لا بدّ من شهادة الأصل؛ لأن الترخص

(١) انظر: الفروق (٢/ ٣٣، ٣٤).
ومن ذلك - أيضاً - ما ذكره السيوطي من أنه يجوز المسح على الخف المغصوب؛ لأن الرخصة منوطةٌ باللبس، والخف المغصوب ليس معصية لذاته، أي: لكونه لبساً، بل للاستيلاء على حق الغير، ولذا لو ترك اللبس لم تزل المعصية، وهذا بخلاف لبس الخف بالنسبة للمُحْرِم.
انظر: الأشباه والنظائر (٢٦٣).

(٢) ولذلك ذكر بعض العلماء أنه لا محرم مع الضرورة.
انظر: إعلام الموقعين (٣/ ١٩).

(٣) انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٢٦/ ٢٢٤ - ٢٤٥)، وإعلام الموقعين (٣/ ١٤ - ٢٧).

في حال عموم البلوى مقيدٌ بذلك، ويزول بزواله[1]، وهذا الشرط يدخل تحت قاعدة: «ما جاز لعذرٍ بطل بزواله»[2]، فإذا زال العذر، وتساهل الناس في العمل بمقتضى عموم البلوى بعد زوال العذر، بحيث أصبح عادةً لهم، فإنه يطبق عليه شروط اعتبار عموم البلوى من قبيل العادة المحكّمة.

ويُستثنى من ذلك ما شرع في الأصل لعذر الحاجة، ثم صار مباحاً، ولو لم يوجد سبب الرخصة كالخلع والعرايا[3] وغيرهما مما سبقت الإشارة إليه[4].

---

(١) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي (١٧٦)، والأشباه والنظائر لابن نجيم (٩٥).
(٢) الأشباه والنظائر للسيوطي (١٧٦)، والأشباه والنظائر لابن نجيم (٩٥).
(٣) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي (١٧٥).
(٤) انظر ما سبق ذكره من أمثلة في ص (١٥٤) من هذا البحث.

المبحث الثالث

أثر عموم البلوى في ضبط المشقة

يعتبر تحقق عموم البلوى مؤثِّراً في ضبط المشقة باعتباره سبباً في التيسير، وقد ظهر لي أن أثر عموم البلوى في ضبط المشقة يأتي في جهتين:

الجهة الأولى: أثر عموم البلوى في ضبط بعض أسباب المشقة الجالبة للتيسير؛ إذ إن لعموم البلوى أثراً في ضبط بعض أسباب المشقة، وجعله مؤثِّراً في التيسير.

فقد ذكر بعض العلماء أن أسباب التخفيف سبعة، وهي: السفر، والمرض، والإكراه، والنسيان، والجهل، والعسر وعموم البلوى، والنقص[1].

وقد ظهر لي بالتتبع أثر عموم البلوى في ضبط بعض هذه الأسباب، ومن ذلك الجهل، فقد ذكر القرافي أن الجهل الذي يعذر صاحبه، ويعفى عنه هو الجهل الذي يتعذر الاحتراز منه، أو يشق في العادة[2]، وذكر لذلك صوراً منها:

---

(١) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي (١٦٢ ـ ١٦٧)، والأشباه والنظائر لابن نجيم (٨٤ ـ ٩٠).

(٢) انظر: الفروق (٢/ ١٥٠).

وتبعه على ذكر ذلك جمع من الباحثين.

انظر: الضرورة الشرعية، للدكتور وهبة الزحيلي (١١٦ ـ ١١٨)، ورفع الحرج، للدكتور يعقوب الباحسين (٢١٨، ٢١٩)، ورفع الحرج، للدكتور صالح بن عبد الله بن حميد (٢٣٥)، والمشقة تجلب التيسير (١٥٦ ـ ١٥٨)، والتحرير في قاعدة المشقة تجلب التيسير (٧٧).

١ ـ من قتل مسلماً في صف الكفار يظنه حربياً، فإنه لا إثم عليه؛ لجهله به؛ لتعذر الاحتراز من ذلك في تلك الحالة.

٢ ـ إذا قضى الحاكم بشهود الزور؛ لجهله بحالهم فلا إثم عليه؛ لتعذر الاحتراز من ذلك[١].

وأما الجهل الذي لا يتعذر الاحتراز منه، أو الجهل الذي يمكن الاحتراز منه دون مشقة، فهذا لا يعذر صاحبه، ولا يعفى عنه، وهو يشمل الجهل بأصول الدين، كما يشمل جهل المجتهد بأصول الفقه[٢]، ويشمل الجهل ببعض الفروع مما هو من ضروريات الدين، سواء أكان من المأمورات كالصلاة والزكاة والصيام والحج ونحوها، أم من المنهيات المشهورة لدى عامة المسلمين، كقتل النفس وشرب الخمر والسرقة والزنا ونحو ذلك مما هو معروفٌ وذائعٌ في أوساط المسلمين عالمهم وجاهلهم[٣]، فمثل ذلك لا يسع أحداً غير مغلوبٍ على عقله جهله في دار الإسلام[٤]، وماعدا ذلك من الفروع فقد عفا عنه صاحب الشرع عند جهله؛ لتعذر الاحتراز منه[٥].

ويظهر من هذا أن عموم البلوى أثّر في ضبط الجهل الذي هو سببٌ من أسباب المشقة، فإن الجهل الذي يتعذر الاحتراز منه يدخل تحت السبب الأول من أسباب عموم البلوى السابقة، وهو صعوبة الشيء وعسر التخلّص منه، والجهل في الصور المذكورة من هذا القبيل.

---

(١) انظر: الفروق (٢/ ١٥٠).

(٢) انظر: المرجع السابق (٢/ ١٥٠، ١٥١)، إضافة إلى المراجع المذكورة في الهامش رقم (٢) من الصفحة السابقة.

(٣) انظر: نظرية الضرورة الشرعية، للدكتور وهبة الزحيلي (١١٨)، ورفع الحرج، للدكتور يعقوب الباحسين (٢١٨، ٢١٩)، ورفع الحرج، للدكتور صالح بن عبد الله بن حميد (٢٣٦)، والمشقة تجلب التيسير (١٥٨)، والتحرير في قاعدة المشقة تجلب التيسير (٧٧).

(٤) انظر: الرسالة (٣٥٧ ـ ٣٥٩).

(٥) انظر: الفروق (٢/ ١٥١).

ومن ذلك النسيان، فقد ذكر بعض العلماء، أن النسيان يعتبر عذراً في حقوق الله تعالى، إذا كان هذا الحق غير قابل للتدارك، أما إذا كان قابلاً للتدارك فلا يسقط بالنسيان؛ لأن مقصود الشارع تحصيل مصلحته، فالصلاة والصوم والزكاة والحج والنذور والكفارات يمكن تداركها بعد النسيان، فيجب الإتيان بها إذا ذكرها[1]، ولكن في حال تكرر نسيانه لحقٍ من حقوق الله تعالى التي هي على النحو السابق، فإنه يعفى عنه فلا يقضيه، وذلك لأن تكرار الإتيان بالفعل بتكرر النسيان يورث مشقةً على المكلّف تقتضي التيسير في حقّه[2].

فيظهر من هذا أن عموم البلوى أثّر في ضبط النسيان الذي هو سبب من أسباب المشقة، فإنّ تكرر النسيان لحق من حقوق الله تعالى التي تقبل التدارك، يدخل تحت السبب الثاني من أسباب عموم البلوى السابقة، وهو تكرار الشيء، والنسيان هنا من هذا القبيل.

ومن ذلك النقص، فإنه وصفٌ ينطبق على عدة أشخاص، من بينهم المجنون، وقد ذكر بعض العلماء أن القياس يقتضي أن تسقط العبادات عن المجنون، فلا أداء ولا قضاء بعد الإفاقة[3]، إلا أن علماء الحنفية فصّلوا في هذا الأمر، ولم يقولوا بالسقوط إلا فيما فيه حرج، وضبطوا تحقّق الحرج بالكثرة المعبر عنها بالامتداد[4]، وعليه فالجنون مسقطٌ للعبادات، سواء أكان أصلياً، أم عارضاً[5]، وقد قدّروا الكثرة أو الامتداد الذي يتحقّق فيه الحرج عند القضاء في كل عبادةٍ بما يناسبها[6].

---

(١) انظر: رفع الحرج، للدكتور يعقوب الباحسين (٢٠٢)، ورفع الحرج، للدكتور صالح بن عبد الله بن حميد (٢١٦).

(٢) انظر: النسيان وأثره في الأحكام الشرعية (٣٥، ٣٦)، والمشقة تجلب التيسير (٤٣٥).

(٣) انظر: التوضيح وحاشيته التلويح (٢/ ٧٦٠)، وشرح المنار (٩٤٧)، والتقرير والتحبير (٢/ ١٧٣).

(٤) انظر: التوضيح وحاشيته التلويح (٢/ ٧٦٠)، والتقرير والتحبير (٢/ ١٧٣).

(٥) انظر: المرجعين السابقين، وشرح المنار (٩٤٧، ٩٤٨).

(٦) انظر: التوضيح وحاشيته التلويح (٢/ ٧٦١)، وشرح المنار (٩٤٨ ـ ٩٥٠)، والتقرير=

أما الجنون غير الممتدّ فهو غير مسقطٍ للعبادات؛ لعدم الحرج في القضاء[1]، فيظهر من هذا أن عموم البلوى أثّر في ضبط الجنون الذي هو من قبيل النقص، وهو سببٌ من أسباب المشقة، فإن الجنون الممتدّ يدخل تحت السبب الثاني من أسباب عموم البلوى، وهو تكرار الشيء، فإن الجنون إذا امتد سيتكرر ترك العبادة معه.

الجهة الثانية: أثر عموم البلوى في ضبط المشقة ذاتها باعتباره سبباً لها، فقد كان للعلماء مسالك في ضبط المشاق التي لم تنضبط بأسبابها المعروفة[2]، ومن ذلك ما ذكره العزّ بن عبد السلام في ضبط المشاق في العبادات خاصة، فقد ذكر أن من المشاق التي تنفك عنها العبادات غالباً ما هو متوسط بين العظيمة الفادحة وبين الخفيفة، ثم ذكر ثلاثة أمور تعين على ضبط تلك المشقة المتوسطة، يتعلق بعضها بمسلك الشارع في التخفيف، ويتعلّق بعضها الآخر بوسيلةٍ لضبط المشاق.

وقد كان لعموم البلوى أثرٌ في ضبط تلك المشقة باعتباره مما يتعلق بمسلك الشارع في التخفيف، وبيان ذلك فيما ذكره العز بن عبد السلام أن المشاق تختلف باختلاف رتب العبادات، ومدى اهتمام الشارع بها، فما اشتد اهتمامه به من العبادات شرط في تخفيفه المشاق الشديدة أو العامة، وما لم يهتمّ به خففه بالمشاق الخفيفة، ومع ذلك فقد يخفف الشارع مشاقه مع شرفه وعلو مرتبته وشدة اهتمامه به، وذلك لتكرر مشاقه ـ بناءً على

= والتحبير (٢/ ١٧٥)، وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (١/ ١٧٠) بهامش المستصفى.

(١) انظر: التوضيح وحاشيته التلويح (٢/ ٧٦٠)، وشرح المنار (٩٤٧)، والتقرير والتحبير (٢/ ١٧٣)، وفواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت (١/ ١٧٠) بهامش المستصفى.

(٢) إذ إن المشاق المؤثّرة في التخفيف على قسمين:
الأول: المشاق التي ضبطها الشارع عن طريق ربطها بأسبابٍ معينةٍ، كمشقة السفر، والمرض.
الثاني: المشاق التي لم يرد بشأنها من الشارع ضبط، ولا تحديد.
انظر: رفع الحرج، للدكتور يعقوب الباحسين (٤٢٤).

تكرر وقوعه ـ فخففها الشارع؛ كيلا يؤدي إلى المشاق العامة الكثيرة الوقوع[1].

ومن هذا يتضح أن عموم المشقة يعتبر ضابطاً في تخفيف المشاق فيما اشتدّ اهتمام الشارع به من العبادات، وذلك لكيلا يؤدي عدم التخفيف إلى إلحاق المشاق العامة بالمكلفين.

---

(١) انظر: قواعد الأحكام (٣٧٤، ٣٧٥).

المبحث الرابع

الفرق بين عموم البلوى وغيره من أسباب التيسير

لم أجد عند العلماء المتقدمين ما يشير إلى الفرق بين عموم البلوى وغيره من أسباب التيسير، وبالنظر فيما ذكره الباحثون المعاصرون عند حديثهم عن أسباب المشقة الجالبة للتيسير، أو عند حديثهم عن عوارض الأهلية أجد أن هناك إشاراتٍ إلى بعض الفروق، وهي فروقٌ لم تكن مقصودةً بالبحث عندهم، أو مفردةً بالتمحيص والتدقيق، ولذلك فيمكن أن أعتبر تلك الإشارات منطلقاً لبحث الفرق بين عموم البلوى وغيره من أسباب التيسير، وعليه فيمكن أن تكون الفروق على النحو الآتي:

الفرق الأول: أن أسباب التيسير ما عدا عموم البلوى تعتبر من عوارض الأهلية، أما عموم البلوى فإنه لا ينافي الأهلية.

وبيان ذلك: أن أهلية الإنسان هي بمعنى أن يكون صالحاً لصدور الفعل منه، وأن يكون صالحاً لطلب الفعل منه[1].

وهي تنقسم إلى قسمين: أهلية وجوب، وأهلية أداء.

أما أهلية الوجوب فهي أن يكون الإنسان صالحاً لإيجاب الحقوق المشروعة له أو عليه[2].

---

(١) انظر: جامع الأسرار (٤/ ١٢٢٢)، وفصول البدايع (١/ ٢٨٣)، وحاشية الرهاوي بهامش شرح المنار (٩٣٠).

(٢) انظر: جامع الأسرار (٤/ ١٢٢٢)، والتلويح مع التوضيح (٢/ ٧٥١).

وهذه الأهلية ثابتة لكل إنسان، فهي ملازمة للروح في الجسم، من غير التفات إلى عقلٍ أو بلوغ[1].

وأما أهلية الأداء فهي أن يكون الإنسان صالحاً لصدور الفعل منه على وجهٍ معتبرٍ شرعاً[2].

ولهذه الأهلية مناط وهو العقل؛ لأن التكليف يقتضي استجابة المكلف لما كُلِّف به، وهذه الاستجابة لا تتحقّق إلا بوجود القصد من المكلف إلى امتثال مقتضى التكليف، وهذا القصد لا يتأتى إلا ممن يفهم التكليف بأن يكون عاقلاً[3].

هذه الأهلية بقسميها قد تعترضها عوارض، وهي حالاتٌ تكون منافية للأهلية، وليست من لوازم الإنسان من حيث هو إنسان، وهذه العوارض منها ما هو سماوي، وهو الذي لا دخل للإنسان في وجوده ووقوعه إنما يرجع أمر ثبوته إلى الله تعالى.

ومنها ما هو مكتسب، وهو الذي يكون للإنسان دخلٌ في وجوده ووقوعه[4].

وهذه العوارض لا تكاد تقع تحت حصر[5].

وبالنظر إلى حقيقة عموم البلوى الاصطلاحية أجد أن عموم لا يصلح في الجملة أن يكون عارضاً من عوارض الأهلية لأسبابٍ منها:

١ ـ أن أسباب التيسير مما هو من عوارض الأهلية عائدةٌ إلى المأمور نفسه، بحيث تتعلق بالمكلّف نفسه، كالمرض والنسيان والجهل ونحوها.

---

(١) انظر: كشف الأسرار (٤/ ٣٩٤)، وعوارض الأهلية عند الأصوليين (٩٣).

(٢) انظر: التلويح مع التوضيح (٢/ ٧٥١)، وحاشية الرهاوي بهامش شرح المنار (٩٣٦).

(٣) انظر: جامع الأسرار (٤/ ١٢٣٢، ١٢٣٣)، وعوارض الأهلية عند الأصوليين (١١٤).

(٤) انظر: جامع الأسرار (٤/ ١٢٥١) و(٥/ ١٣٣٦)، وشرح المنار (٩٤٣، ٩٤٤، ٩٧٢).

(٥) انظر: رفع الحرج، للدكتور صالح بن عبد الله بن حميد (١٦٩).

وأما عموم البلوى فيعود إلى المأمور به، أي: إلى أمرٍ خارجٍ عن المكلّف[(١)].

وهذا إنما هو في الغالب، وإلا فإنه من خلال البحث في أسباب عموم البلوى قد نجد من صوره ما يتعلق بالمكلف نفسه، ككبر السن والمرض الذي لا يرجى برؤه، وغير ذلك، ويصرفها عن أن تكون من عوارض الأهلية السبب الآتي.

٢ ـ أن أسباب التيسير مما هو من عوارض الأهلية تعتبر ذات مقصدٍ خاصٍ من سفرٍ ومرضٍ ونسيانٍ وخطأ وجهلٍ وإكراهٍ وغيرها، وهذا بخلاف عموم البلوى، فإنه يتبيّن من النظر في حقيقته الاصطلاحية وأسبابه أن فيه عموماً في حقيقته، وأسبابه وصوره[(٢)]، وهذا يجعل بعض الصور التي فيها عمومٌ في وجهٍ من الوجوه بدخولها تحت معنًى من معاني أسباب عموم البلوى معتبرةً من صور عموم البلوى، وإن كانت في أصل اعتبارها ترجع إلى كونها من عوارض الأهلية.

الفرق الثاني: أن أسباب التيسير ما عدا عموم البلوى لا تختلف جزئياتها، ولا تتغيّر بتغير الأحوال، وهذا بخلاف عموم البلوى، فإن تطبيقاته تختلف من حالٍ إلى حال.

فالنسيان مثلاً سببٌ من أسباب التيسير مطلقاً في كافة الأحوال، متى تحقّق وجوده، ولا يتغير اعتباره بتغيّر الأحوال، بحيث يمكن اعتباره سبباً في حالٍ ولدى شخصٍ، ثم إلغاؤه مطلقاً في الحال نفسها، ولدى شخصٍ آخر.

وأما عموم البلوى فإن جزئياته وتطبيقاته تختلف من حالٍ إلى أخرى، فقد يعتبر عموم البلوى في حادثةٍ، ثم يتغير الحال فلا يصير له اعتبار، وبالعكس[(٣)].

---

(١) انظر: رفع الحرج، للدكتور يعقوب الباحسين (٢٣٣).

(٢) انظر: رفع الحرج، للدكتور صالح بن عبد الله بن حميد (٢٦١).

(٣) سيأتي تفصيل ذلك في الفصل الثالث من هذا الباب، عند الحديث عن اختلاف الحكم بعموم البلوى باختلاف الأحوال.

الفرق الثالث: أن أسباب التيسير ما عدا عموم البلوى قد ثبت التيسير فيها بالنص تصريحاً، وهذا بخلاف عموم البلوى الذي يعتبر التيسير عنده ثابتاً بالنصوص غير الصريحة، وهي مجموعة من الوقائع التي تفيد بمجموعها اعتبار عموم البلوى سبباً في التيسير[١].

(١) انظر: رفع الحرج، للدكتور صالح بن عبد الله بن حميد (٢٦٢، ٢٦٣).

المبحث الخامس

أثر عموم البلوى في التيسير في الفروع الفقهية

يعتبر عموم البلوى أهمّ أسباب التيسير، وأكثرها مساساً بالواقع الفقهي، يشهد لذلك تتبع الفروع الفقهية في غالب أبواب الفقه، والمتأمّل في ذلك يجد أن أثر عموم البلوى في التيسير ظاهرٌ في مجمل أقسام الفقه من عباداتٍ ومعاملاتٍ، وما يتعلق بشؤون الأسرة والجنايات والأقضية، إلا أن أثر عموم البلوى يبرز بصورةٍ جليةٍ في جانب العبادات، وخاصةً ما يتعلّق بالطهارة، وإزالة النجاسة، وذلك لكثرة ملامستها لحياة الناس، وحاجتهم إلى معرفة أحكامها، صاحب ذلك تصريحٌ ظاهرٌ من غالب الفقهاء بالتعليل للتيسير بعموم البلوى، ويقلّ تصريحهم بالتعليل بعموم البلوى في سائر أقسام الفقه، وإن كان أثر عموم البلوى في التيسير فيها ظاهرٌ، وهو دون ما سبق، فغالباً ما يعلّلون بالحاجة، أو بالضرورة، أو بالمشقة، أو بنفي الضرر، ونحو ذلك، قال الدكتور صالح بن عبد الله بن حميد: «وينبغي أن يلاحظ أن مقصودهم بالحاجة والمشقة وعسر الاحتراز في هذا الباب النابعة من عموم البلوى، سواءً كان ابتلاءً بمسيس الحاجة، أو ابتلاءً بمشقة الدفع»[1].

وسأعرض هنا بعض الفروع الفقهية التي كان لاعتبار عموم البلوى أثرٌ في التيسير في أحكامها، مع عرض نصوصٍ وتقريراتٍ لبعض العلماء، عند عرضهم لتلك الفروع تبيّن مدى تأثير عموم البلوى في أحكام تلك الفروع،

---

(١) رفع الحرج (٢٧٠).

وسأحرص على أن تكون هذه الفروع من أبوابٍ فقهيةٍ متفرقةٍ؛ ليُعلم مدى أثر عموم البلوى في الفقه، علماً بأنه قد سبق ذكر جملةٍ كبيرةٍ من الفروع الفقهية المبنية على عموم البلوى عند عرض أسبابه العامة والخاصة.

ومن الفروع الفقهية التي يمكن أن تذكر هنا:

الفرع الأول: العفو عما يعسر الاحتراز منه من النجاسات:

يلاحظ المتتبع لما يتعلق بالطهارة، وإزالة النجاسة من الفروع الفقهية ما يكاد أن يكون قاعدةً عامةً تتمثل في العفو عما يعسر الاحتراز منه من النجاسات، ويندرج تحت ذلك جملةً كبيرةً من الوقائع الفقهية، ومنها:

١ ـ طهارة الماء القليل إذا خالطه ما لا نفس له سائلة[1]:

إذا وقع في الماء القليل شيء من النجاسات التي لا تغيّره، كالحشرات الصغيرة، كالعقرب والخنفساء والذباب والبعوض ونحوها، فإنه يحكم بطهارة الماء وعدم تنجسه بذلك[2]، وذلك لعموم البلوى بملابسة الماء لتلك الحشرات؛ إذ إن تلك النجاسات مما يصعب التخلص منها، فيعسر صون الماء عنها، وفي ذلك قال النووي: «والصحيح في الجميع[3] الطهارة؛ للحديث[4] وعموم البلوى وعسر الاحتراز»[5].

---

(١) المراد بما لا نفس له سائلة، أي: ليس له دمٌ جارٍ.
انظر: النظم المستعذب (١/ ١٣).

(٢) انظر: الأم (١/ ٥)، والمغني (١/ ٦٠، ٦١).

(٣) أي: في جميع المائعات والأطعمة.
انظر: المجموع (١/ ٣٠).

(٤) وهو ما رواه أبو هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «إذا وقع الذباب في إناء أحدكم فليغمسه كله، ثم ليطرحه، فإنّ في إحدى جناحيه داء، وفي الآخر شفاء».
انظر: المهذب مع المجموع (١/ ١٢٧).
والحديث أخرجه البخاري في كتاب الطب، باب إذا وقع الذباب في الإناء.
انظر: صحيح البخاري مع فتح الباري (١٠/ ٢٦٠، ٢٦١) برقم (٥٧٨٢).

(٥) المجموع (١/ ١٣١).

٢ ـ العفو عما يصيب القدم من النجاسة والاكتفاء بمسحها:

يتكرر مرور الناس في الطرقات، وهي لا تخلو من النجاسات التي تعلّق بأقدامهم وأحذيتهم، وخاصة إذا كانت تلك الطرقات موحلة، وقد خالط الوحلَ بعضُ النجاسات. وقد عمّت بلوى الناس بذلك؛ إذ يتكرّر مرورهم في الطرقات، ويعسر احترازهم من النجاسات التي فيها، فعُفي عن غسل تلك النجاسات التي قد تعلّق بالقدم أو الحذاء، وشرع الاكتفاء بمسحها، أو دلكها بالأرض، أو نفضها، أو نحو ذلك[١].

وفي ذلك قال أبو الوليد الباجي: «وعندنا أن المسح يجزي فيها[٢] بعد إزالة العين؛ لأن العلة المبيحة لمسح الخف تكررٌ لهذه العين، وعدم خلو الطرقات منها، وهذا المعنى موجودٌ في القدم»[٣].

٣ ـ الاكتفاء بنضح المذي دون غسله:

يصيب المذي ثياب الرجال، ويشيع في الشباب العَزَبِ[٤] وينتشر فيهم، وتعمّ بلواهم بذلك؛ إذ يعسر احترازهم من تلك النجاسة، فعُفي عن غسل المذي، وشرع الاكتفاء بنضحه[٥].

وفي ذلك قال ابن القيم: «فجوّز[٦] نضح ما أصابه المذي، كما أمر

---

(١) انظر: الهداية مع فتح القدير (١/ ١٧١، ١٧٢)، والاختيار لتعليل المختار (١/ ٣٣)، وإغاثة اللهفان (١/ ٢٢٨ ـ ٢٣٠)، وحاشية الدسوقي (١/ ٦٩).

(٢) أي: القدم.
انظر: المنتقى (١/ ٤٥).

(٣) المنتقى (١/ ٤٥).

(٤) العَزَبُ: اسم جمع، والمقصود: من ليس لديه زوجة.
انظر: لسان العرب، مادة (عزب) (٢/ ٨٥).
قال ابن منظور: «والعَزَبُ اسم للجمع، كخادمٍ وخَدَمٍ، ورائحٍ ورَوَح». (٢/ ٨٥).

(٥) انظر: المنتقى (١/ ٨٧)، والمغني (٢/ ٤٨٥).

(٦) أي: النبي ﷺ عندما سئل عن المذي، فأمر بالوضوء منه، فقيل: كيف ترى بما يصيب ثوبي منه؟ قال: (يكفيك بأن تأخذ كفاً من ماءٍ، فتنضح بها من ثوبك، حيث ترى أنه أصابه). =

بنضح بول الغلام... لأن هذه نجاسةٌ يشقّ الاحتراز منها؛ لكثرة ما يصيب ثياب الشباب العَزَب، فهي أولى بالتخفيف من بول الغلام، ومن أسفل الخف والحذاء»[1].

الفرع الثاني: إباحة الاستنجاء بالأحجار وما يقوم مقامها:

يتكرر البول والتغوّط للمكلّفين، ولو كلّفوا غسل المحل بالماء مثلاً فحسب، أو بنوع معينٍ يستنجى به لشقّ عليهم ذلك؛ إذ سيعسر استغناؤهم عن الاستنجاء بالأحجار، وما يقوم مقامها من كل جامدٍ طاهر، وتعم بلواهم بذلك، فأبيح لهم الاستنجاء بالأحجار وما يقوم مقامها تيسيراً عليهم[2].

وفي ذلك قال النووي: «... الاستنجاء مما تعم به البلوى، ويضطرّ كل أحدٍ إليه في كل وقتٍ وكل مكان، ولا يمكن تأخيره، فلو كُلِّف نوعاً معيّناً شقّ وتعذّر في كثيرٍ من الأوقات ووقع الحرج»[3].

الفرع الثالث: مشروعية عقد الجعالة[4]:

يحتاج الناس إلى التعامل ببعض العقود، ومن ذلك حاجتهم إلى

= أخرجه أبو داود عن سهل بن حنيف ﷺ في كتاب الطهارة، بابٌ في المذي.
انظر: سنن أبي داود مع شرحها عون المعبود (١/ ٣٤٦) برقم (٢٠٧).
وأخرجه ابن ماجه عنه في كتاب الطهارة وسننها، باب الوضوء من المذي.
انظر: سنن ابن ماجه (١/ ١٦٩) برقم (٥٠٦).
وأخرجه الترمذي عنه في أبواب الطهارة، باب ما جاء في المذي يصيب الثوب.
انظر: جامع الترمذي مع شرحه تحفة الأحوذي (١/ ٣١٥) برقم (١١٥)، وقال: «هذا حديث حسنٌ صحيحٌ». (١/ ٣١٦).

(١) إغاثة اللهفان (١/ ٢٣٨، ٢٣٩).
(٢) انظر: المغني (١/ ٢٠٩، ٢١٣، ٢١٤)، ونهاية المحتاج (١/ ١٣٠، ١٣١)، ورد المحتار على الدر المختار (١/ ٢٢٤، ٢٢٥).
(٣) المجموع (٢/ ١١٤)
(٤) المراد بالجعالة: «أن يجعل شيئاً معلوماً لمن يعمل له عملاً معلوماً، أو مجهولاً مدةً معلومةً، أو مجهولةً». زاد المستقنع (٦١).

التعامل بعقد الجعالة، ولو قيل بعدم جواز التعامل بها لأدّى ذلك إلى إلحاق المشقة العامة بهم؛ إذ سيعسر استغناؤهم عن العمل بالجعالة، وتعم بلواهم بذلك، فأبيح التعامل بها تيسيراً عليهم[1].

وفي ذلك قال ابن رشد[2]: «فإن الضرورة تدعو إلى ذلك أشدّ مما تدعو إلى القراض والمساقاة، والضرورة مستثناة من الأصول، وقد مضى عمل المسلمين على ذلك في سائر الأمصار على قديم الأوقات والأعصار»[3].

الفرع الرابع: قبول شهادة النساء منفردات:

قد تقع بعض الحوادث التي يُحتاج إلى الإشهاد عليها، وهذه الحوادث لا يشهدها في الغالب إلا النساء؛ لكونها مما لا يطلع عليه إلا النساء في الغالب، وذلك كالعيوب التي تكون تحت ثياب النساء، والبكارة، والثيوبة، والحيض، والولادة، والاستهلال، والرضاعة، وغير ذلك مما لا يطّلع عليه الرجال في الغالب، ولو قيل بعدم قبول شهادة النساء منفردات حينئذٍ لشقّ ذلك على الناس مشقةً عامةً؛ إذ سيعسر استغناؤهم عن العمل بها، وتعم بلواهم بذلك، ولذلك جاز العمل بشهادة النساء منفردات في هذه الحال[4].

---

(١) انظر: المهذب مع تكملة المجموع (١٥/ ١١٣)، والمغني (٨/ ٣٢٣).

(٢) هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، ولد في قرطبة عام ٤٥٠هـ، تولى القضاء في قرطبة، معدودٌ من أعيان المالكية، وهو جد ابن رشد محمد بن أحمد المعروف بابن رشد الحفيد، له مؤلفات منها: المقدمات الممهدات، والبيان والتحصيل، ومختصر شرح معاني الآثار للطحاوي، والفتاوى، والمسائل فيها مجموعة من فتاويه، وغيرها، وكانت وفاته في قرطبة عام ٥٢٠هـ.
انظر: الصلة (٢/ ٥٧٦، ٥٧٧)، وبغية الملتمس (٥١)، وذكر أن وفاته عام ٥٣٠هـ، وتاريخ قضاة الأندلس (٩٨، ٩٩)، والديباج المذهب (٢٧٨، ٢٧٩).

(٣) المقدمات الممهدات (٢/ ١٧٦).

(٤) انظر: بداية المجتهد (٢/ ٤٦٥)، والمغني (١٤/ ١٣٤، ١٣٥)، ومغني المحتاج (٤/ ٤٤٢).

وفي هذا قال السرخسي: «ولأن الضرورة تتحقق في هذا الموضع، فإنه يتعلّق به أحكامٌ يحتاج إلى بيانه في مجلس القاضي، ويتعذر إثباته بشهادة الرجال؛ لأنهم لا يطّلعون عليه، فلا بدّ من قبول شهادة النساء فيه؛ لأن الحجة لإثبات الحقوق مشروعةٌ بحسب الإمكان»[1].

(١) المبسوط (١٦/١٤٢، ١٤٣).

الفصل الثاني

صلة عموم البلوى بقاعدة لا ضرر ولا ضرار

المبحث الأول

الأدلة على اعتبار التكليف بما تعم به البلوى من أسباب الضرر

المقصود بعقد هذا المبحث إقامة الأدلة على أن التكليف في حال في عموم البلوى يعتبر من قبيل الضرر، وذلك من خلال استعراض بعض الأدلة الواردة في القرآن، أو في السنّة، وسيلحظ القارئ أن تلك الأدلة تدل ضمناً على أن ذلك الضرر المتمثل في التكليف في حال عموم البلوى ضررٌ منفيٌّ، وتجب إزالته.

ومن الأدلة التي يمكن ذكرها هنا ما يأتي:

١ ـ قوله تعالى: ﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا۟﴾[١].

ووجه الاستدلال منها: أن تطليق الزوج زوجتَه ثم مراجعته لها بقصد تطويل مدة انقضاء عدتها، أو لتعطيه شيئاً مما آتاها[٢] فيه إيذاءٌ للزوجة، وإلحاقٌ للضرر بها، فتعمّ بلواها بذلك لو قيل بجوازه مطلقاً للزوج، وقد عدّ الله ﷻ ذلك الفعل من قبيل الضرار، مما يدلّ على أن التكليف في حال عموم البلوى يعتبر من قبيل الضرر.

٢ ـ قوله تعالى: ﴿لَّا يَسْتَوِى ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُو۟لِى ٱلضَّرَرِ وَٱلْمُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾[٣].

---

(١) من الآية رقم (٢٣١)، من سورة البقرة.

(٢) ذكر بعض العلماء أن هذا هو معنى الضرار المذكور في الآية.
انظر: تفسير الطبري (٥/٧، ٨).

(٣) من الآية رقم (٩٥)، من سورة النساء.

وجه الاستدلال منه: أن بعض العلماء قد فسّر لفظ (الضرر) الوارد في الآية بصورٍ متعدّدةٍ بعضها داخلٌ تحت بعض أسباب عموم البلوى، كالمرض، أو الزمانة[1]، وقد سمّى الله تعالى أولئك ومَنْ ماثلهم بأولي الضرر، مما يدل على أن ما تعمّ به البلوى متضمنٌ للضرر.

٣ ـ ما ورد عن سمرة بن جندب[2] رضي الله عنه أنه كانت له عضدٌ[3] من نخلٍ في حائط رجلٍ من الأنصار، قال: ومع الرجل أهله، قال: فكان سمرة يدخل إلى نخله فيتأذّى به ويشقّ عليه[4]، فطلب إليه أن يبيعه، فأبى، فطلب إليه أن يناقله[5]، فأبى، فأتى[6] النبيَّ ﷺ فذكر له ذلك، فطلب إليه[7] النبي ﷺ أن يبيعه فأبى، فطلب إليه أن يناقله فأبى، قال: (فهبه له، ولك كذا وكذا) ـ أمراً رغّبه فيه ـ فأبى، فقال: (أنت مُضارٌ)، ثم قال رسول الله ﷺ للأنصاري: (اذهبْ فاقلع نخله)[8].

---

(١) انظر: الكشاف (١/ ٥٥٥).

(٢) هو أبو سليمان، وقيل: أبو عبد الرحمٰن، وقيل: أبو عبد الله، وقيل: أبو سعيد سمرة بن جندب بن هلال الفزاري، صحابي، من القادة الشجعان، له رواية عن النبي ﷺ، نشأ في المدينة، وكان من حلفاء الأنصار، ثم نزل البصرة، وكان زيادٌ يستخلفه إذا سار إلى الكوفة، ولما مات زيادٌ أقرّه معاوية رضي الله عنه عاماً، أو نحوه، ثم عزله، وكان شديداً على الخوارج، كتب رسالةً إلى بنيه فيها علمٌ كثيرٌ، وكانت وفاته في الكوفة، وقيل: في البصرة عام ٥٨هـ، وقيل: عام ٥٩هـ، وقيل: في أول عام ٦٠هـ.
انظر: الاستيعاب (٢/ ٦٥٣ ـ ٦٥٥)، وأسد الغابة (٢/ ٣٥٤، ٣٥٥)، والإصابة (٤/ ٢٥٧)، الترجمة رقم (٣٤٦٨).

(٣) يقال: عضد، وعضيد، إذا صار للنخلة جذعٌ يتناول منه.
انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر (٣/ ٢٥٢).

(٤) أي: يتأذّى الأنصاري من دخول سمرة، ويشق عليه دخوله.

(٥) الطالب هنا هو الرجل الأنصاري.

(٦) أي: الرجل الأنصاري.

(٧) أي: طلب النبي ﷺ إلى سمرة.

(٨) أخرجه أبو داود بهذا اللفظ، في كتاب القضاء، بابٌ في القضاء.
انظر: سنن أبي داود مع شرحه عون المعبود (١٠/ ٤٦، ٤٧) برقم (٣٦٣١).
وقال المنذري: «في سماع الباقر من سمرة بن جندب نظر، وقد نُقِلَ من مولده ووفاة سمرة ما يتعذر معه سماعه منه. وقيل: فيه ما يمكن معه السماع منه». مختصر سنن أبي داود (٥/ ٢٤٠).

ووجه الاستدلال منه: أن دخول سمرة ﷺ مما يتكرر ويعسر احتراز الأنصاري منه، فتعمّ به البلوى، وحيث إن الأنصاري معه أهله، فهم مكلّفون بالتستّر بصورة متكرّرة، فإن في غدو سمرة ﷺ ورواحه اطّلاع على عورات أهل الرجل الأنصاري؛ إذ من شأن النساء في حوائطهنّ إلقاء بعض ثيابهنّ، والانتشار في حوائجهنّ، ويشقّ عليهن التحفظ في ذلك.

وقد اعتبر النبي ﷺ هذا الأمر الحاصل من سمرة ﷺ ضرراً، وشاهد ذلك أنه سعي لإزالته، ووَصَف سمرة ﷺ بأنه مضار، فدلَّ هذا على اعتبار التكليف في حال عموم البلوى من قبيل الضرر.

٤ ـ ما ورد عن أبي قلابة[(١)] أن النبي ﷺ قال: (لا تضارُّوا في الحفر)، زاد سعيد[(٢)]: (وذلك أن يحفر الرجل إلى جَنْب الرجل؛ ليذهب بمائه)[(٣)].

ووجه الاستدلال منه: أن حفر الشخص بئراً في ملكه مجاوراً لبئر غيره فيه إلحاقٌ للضرر والأذى بذلك الغير، فتعمّ به البلوى لو قيل بجوازه؛

---

(١) هو عبد الله بن زيد بن عمرو، ويقال: ابن عامر القضاعي الجرمي البصري، أحد الأئمة الأعلام، من التابعين الثقات، قدم الشام، وسكن داريّا ـ قرية من قرى دمشق ـ وكان كثير الحديث، وطُلِبَ للقضاء في البصرة فرفض، وكان يهرب من ذلك مرة إلى الشام، ومرةً إلى اليمامة، وكان إذا قدم البصرة يختفي، أدرك خلافة عمر بن عبد العزيز، وروى عن عددٍ من الصحابة، كأنس وأبي هريرة، وأبي ثعلبة الخشني، وابن عباس، وابن عمر، ومعاوية، وعائشة ﷺ، وفي روايته عن بعضهم خلاف. وكانت وفاته في داريّا عام ١٠٦هـ، أو ١٠٧هـ، وقيل: عام ١٠٤هـ، أو ١٠٥هـ.
انظر: الطبقات الكبرى (٧/ ١٨٣ ـ ١٨٥)، وتهذيب الكمال (١٤/ ٥٤٢ ـ ٥٤٨)، وتاريخ الإسلام (٤/ ٢٢١ ـ ٢٢٣)، وتهذيب التهذيب (٥/ ٢٢٤ ـ ٢٢٦).

(٢) المقصود بسعيد هذا: سعيد بن يعقوب الطالقاني شيخ أبي داود، ويكنى أبا بكر، كان ثقةً في الحديث، رحّالاً جوّالاً قدم بغداد وبقي بها يذاكر الإمام أحمد، وكان محدث خراسان في عصره، وحدّث بنيسابور، وكانت وفاته في بغداد عام ٢٤٤هـ.
انظر: التاريخ الكبير (٣/ ٤٧٨)، وتاريخ بغداد (٩/ ٨٩، ٩٠)، وتهذيب الكمال (١١/ ١٢٢ ـ ١٢٤)، وتذكرة الحفاظ (٢/ ٤٦٠، ٤٦١).

(٣) أخرجه أبو داود بهذا اللفظ، في باب الإضرار.
انظر: المراسيل (٢٩٥) برقم (٤٠٨).

إذ يترتّب عليه تفويت حق الغير في الانتفاع بملكه، وقد اعتبر النبي ﷺ ذلك الفعل من قبيل الضرر، بدليل تسميته مضارةً، ونهيه عن هذا الفعل، فدلّ هذا على اعتبار التكليف في حال عموم البلوى من قبيل الضرر.

فمن خلال النظر في مجموع الأدلة السابقة يتضح منه أن اعتبار التكليف في حال عموم البلوى من قبيل أسباب الضرر له ما يؤيده في الاعتبار الشرعي.

ثم إن هذه الأدلة تتضمن وجوب إزالة الضرر بدفعه قبل وقوعه، أو رفعه بعد الوقوع، يضاف إلى ذلك بعض الأدلة الأخرى التي تدل على هذا المعنى، ومنها:

- ما رواه أبو سعيد الخدري رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: (لا ضرر، ولا ضرار)[1].

---

(١) أخرجه الإمام مالك بهذا اللفظ عن عمرو بن يحيى المازني عن أبيه مرسلاً في كتاب الأقضية، باب القضاء في المرفق.
انظر: الموطأ (٥٢٩) برقم (١٤٢٦).
وأخرجه الإمام أحمد في مسنده بهذا اللفظ عن ابن عباس (١/ ٣١٣).
وأخرجه ابن ماجه بهذا اللفظ عن ابن عباس في كتاب الأحكام، باب من بنى في حقّه ما يضرّ بجاره.
انظر: سنن ابن ماجه (٢/ ٧٨٤) برقم (٢٣٤١).
وأخرجه الدارقطني بهذا اللفظ عن عائشة، وأبي سعيد الخدري، في كتاب الأقضية والأحكام.
انظر: سنن الدارقطني (٤/ ٢٢٨، ٢٢٩).
وأخرجه الحاكم بهذا اللفظ عن أبي سعيد الخدري في كتاب البيوع.
انظر: المستدرك على الصحيحين (٢/ ٥٧، ٥٨)، وقال: «هذا حديث صحيح الإسناد على شرط مسلم، ولم يخرجاه». (٢/ ٥٨).
وأخرجه الإمام أحمد في مسنده بنحو هذا اللفظ عن عبادة بن الصامت (٥/ ٣٢٧).
وأخرجه ابن ماجه عنه بنحوه في كتاب الأحكام، باب من بنى في حقّه ما يضرّ بجاره.
انظر: سنن ابن ماجة (٢/ ٧٨٤) برقم (٢٣٤٠).
وقال المناوي: «والحديث حسّنه النووي في (الأربعين)، وقال: رواه مالك مرسلاً، وله طرقٌ يقوّي بعضها بعضاً. وقال العلائي: للحديث شواهد ينتهي بمجموعها إلى درجة الصحة، أو الحسن المحتجّ به». فيض القدير (٦/ ٤٣٢).

ووجه الاستدلال منه: أن هذا الحديث ورد بنفي الضرر مطلقاً، وهذا يوجب إزالته، إما بدفعه قبل وقوعه بطرق الوقاية الممكنة، وإما برفعه بعد وقوعه بما يمكن من التدابير التي تزيل آثاره، وتمنع من تكراره[1]، والتكليف في حال عموم البلوى يتضمن إلحاق الضرر بالمكلف، أو بالمكلفين، وهذا الحديث يشمل بعمومه الضرر الحاصل من التكليف في حال عموم البلوى، فتنبغي إزالة ذلك الضرر بدفعه قبل وقوعه، أو رفعه بعد الوقوع.

ـ ثم إن وجوب إزالة الضرر المتمثّل في التكليف في حال عموم البلوى يدخل تحت الأدلة العامة الواردة في رفع الحرج في الشرع، وكذا الأدلة الواردة في التيسير في حال المشقة[2]، وقد سبق بيان شيءٍ منها عند الكلام عن الأدلة على اعتبار عموم البلوى من أسباب المشقة، فإن وجوب إزالة الضرر هنا داخلٌ ضمن قاعدة «الضرر يزال»، أو «لا ضرر ولا ضرار»، وهذه القاعدة ـ عند بعض العلماء ـ متّحدةٌ أو متداخلة مع قاعدة «المشقة تجلب التيسير»[3].

---

(١) انظر: الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية (٧٩)، والقواعد الفقهية الكبرى، وما تفرع عنها (٤٩٨).

(٢) انظر: مراجع الهامش رقم (٤) ص(٣٣٧) من هذا البحث.

(٣) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي (١٧٣)، والأشباه والنظائر لابن نجيم (٩٤).

المبحث الثاني

شرط اعتبار التكليف بما تعمّ به البلوى من قبيل الضرر

قد يتبادر إلى الذهن من عنوان هذا المبحث أن المقصود منه: أن التكليف بما تعم به البلوى قد يعتبر ضرراً، ولهذا الاعتبار شرط عقد هذا المبحث لبيانه.

إلا أن هذا ليس هو المقصود من عنوان هذا المبحث، وذلك أن حديث العلماء عن قاعدة «الضرر يزال» يدلّ على أنهم لا يقصدون ذلك عند ذكرهم بعض قيود هذه القاعدة، بل مقصودهم ذكر القيود الخاصة، بإزالة الضرر، فعقدت هذا المبحث موافقةً لمقصودهم هذا، أردت من خلاله بيان شرط إزالة الضرر الحاصل من التكليف في حال عموم البلوى.

فمن خلال كلام العلماء والباحثين عن قاعدة «الضرر يزال»، أو «لا ضرر ولا ضرار» يمكن أن أخرج منه بهذا الشرط، وقد استنتجته من كلامهم عن قاعدة «الضرر لا يزال بمثله»، وهي ـ كما قالوا ـ تعتبر بمثابة القيد لقاعدة: «الضرر يزال»[1]، ولذلك يقول ابن نجيم: «وهي مقيدةٌ لقولهم: الضرر يزال، أي: لا بضرر»[2].

وبناء على هذا فإنه يشترط لاعتبار التكليف بما تعم به البلوى من قبيل الضرر الذي تجب إزالته: أن لا يترتب على إزالة الضرر في حال عموم البلوى إلحاق ضررٍ مساوٍ، أو أعظم بالمكلف نفسه، أو بغيره من المكلفين.

---

(١) انظر: الأشباه والنظائر لابن السبكي (١/ ٤١)، والأشباه والنظائر للسيوطي (١٧٦).

(٢) الأشباه والنظائر لابن نجيم (٩٦).

والمقصود أن التكليف في حال عموم البلوى إنما يعتبر من قبيل الضرر الذي تنبغي إزالته، إذا لم يترتب على إزالته إلحاق ضررٍ مساوٍ، أو أعظم منه؛ لأن الضرر لا يزال بضررٍ مثله، ولا بما هو فوقه من باب أولى.

فإذا ترتب على إزالة الضرر الحاصل في حال عموم البلوى إلحاق ضررٍ بالمكلف نفسه أو بغيره، وهذا الضرر مساوٍ للضرر المراد إزالته، أو أعظم منه فإنه لا يعتبر التكليف في حال عموم البلوى من قبيل الضرر الذي تلزم إزالته.

وإنما يعتبر التكليف في حال عموم البلوى من قبيل الضرر الذي تلزم إزالته، إذا لم يترتب على إزالته حينئذٍ أيُّ ضرر، أو ترتب عليه ضررٌ أقل.

ومن أمثلة ذلك: إذا شارف شخصٌ على الهلاك جوعاً، ولم يجد إلا طعام جائعٍ مثله، أو بدن آدميٍ حيٍّ، فإنه لا يُباح له تناوله[1].

ومن خلال هذا المثال يتضح أن التكليف في حال عموم البلوى المتمثل في الضرورة العامة لأحوال المكلف اعتبر ضرراً، وقد أمكن هذا الشخص في هذه الحال أن يزيل ضرره بما ذُكِرَ في المثال، لكن وسيلة إزالة الضرر يترتب عليها إلحاق ضررٍ بغيره مساوٍ، أو أعظم من الضرر اللاحق بالمكلف نفسه، ولذا فإن اعتبار التكليف في حال في عموم البلوى ضرراً تجب إزالته قد فقد الشرط السابق ذكره، فلا يكون التكليف بما تعم به البلوى هنا من قبيل الضرب الذي تجب إزالته.

---

(١) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي (١٧٥)، والأشباه والنظائر لابن نجيم (٩٦).

المبحث الثالث

ضوابط متعلقة بما تعمّ به البلوى إذا كان التكليف به من قبيل الضرر

إذا كان التكليف بما تعم به البلوى من قبيل الضرر، فإنه ينبغي أن يُسْعى في إزالته، وإزالة الضرر هنا تتعلق به بعض الضوابط، التي ينبغي مراعاتها في بعض أحوال وقوع هذا الضرر، ومن ذلك ما يأتي:

الضابط الأول: أن الضرر اللاحق بالمكلف، أو بالمكلفين من تكليفهم في حال عموم البلوى يجب منعه، وذلك بدفعه قبل وقوعه بكل الوسائل المتاحة، أو رفعه بعد وقوعه، وإزالة آثاره أو بعضها، وذلك يتضح في مراعاة الشارع مصالح الخلق، وقصده لها في كل ما شرع من أحكام، كما قصد دفع الضرر، أو رفعه عنهم، كما هو معلومٌ من البحث في المصالح المرسلة[1]، قال الدكتور صالح السدلان: «وكان الصحابة ـ وهم أفقه الناس لهذه الشريعة ﷺ ـ أكثر الناس استعمالاً لهذا الأصل واستناداً إليه، فالعقوبات التعزيرية، والأحكام التي تقتضيها السياسة الشرعية الوقتية التي رويت عن الخلفاء الراشدين وغيرهم من الصحابة ومن بعدهم، بل من ذلك بعض ما روي عن النبي ﷺ نفسه خير برهان على أن الشارع يسد الطريق إلى المفاسد بكل ممكن»[2].

على أن وجوب دفع الضرر قبل وقوعه، أو رفعه بعد وقوعه يكون

---

(١) انظر: المدخل الفقهي العام (٢/٩٧٨، ٩٨١)، والوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية (٨٠).

(٢) القواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها (٥٠٨، ٥٠٩).

بقدر الاستطاعة، وذلك أن التكليف الشرعي مقيّدٌ بالقدرة على التنفيذ[1]، وفي معنى دفع الضرر قبل وقوعه بقدر الاستطاعة جاءت قاعدة «الضرر يدفع بقدر الإمكان»[2].

ومن أمثلة هذا:

١ ـ أن الضرر قد يتوقع حصوله لأحد الشريكين في البيت أو الأرض، عند وجود شريك جديد له مع تضرّره بالقسمة، وهذا الضرر يعم أحوال هذا المكلف؛ لذلك شُرِع حق الشفعة لدفع الضرر المتوقع على أحد الشريكين[3].

٢ ـ أن الضرر يلحق الدائن بإفلاس المدين، وهذا الضرر يعم أحوال المكلف، ولذلك شرع الحجر على المدين المفلس عند مطالبة الدائن؛ منعاً للضرر عنه[4].

إلى غير ذلك من الأمثلة، وهي أكثر من أن تحصى، وفي ذلك يقول الدكتور صالح السدلان: «ومن يقرأ الفقه يجد الأمثلة من الأحكام التي لم تعلّل إلا بمطلق مصلحةٍ تجلب، أو ضررٍ يدفع»[5].

الضابط الثاني: إذا تعارض عند المكلف الضرر المترتب من تكليفه في حال عموم البلوى، والضرر المترتب من السعي في إزالة الضرر الحاصل في حال عموم البلوى، فيمكن أن يستعين بهذين النظرين:

النظر الأول: أن يكون أحد هذين الضررين أشدَّ من الآخر وأعظم منه، وحينئذٍ فإنه يرتكب ما يتضمن الضرر الأخف، وهذا يندرج تحت

---

(١) انظر: المدخل الفقهي العام (٢/ ٩٨١)، والوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية (٨٠)، والقواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها (٥٠٨).

(٢) مجلة الأحكام مع شرحها درر الحكام (١/ ٣٧)، المادة رقم (٣١).

(٣) انظر: إعلام الموقعين (٢/ ١٢٠، ١٢١)، ونهاية المحتاج (٥/ ١٩٢).

(٤) انظر: تبيين الحقائق (٥/ ١٩٩)، وفتح القدير (٨/ ٢٠٦).

(٥) القواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها (٥٠٨).

معنى قاعدة «الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف»[١]، أو قاعدة «يختار أهون الشرين»[٢]، أو قاعدة «إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما»[٣].

وفي ذلك يقول الزيلعي: «ثم الأصل في جنس هذه المسألة: أن من ابتلي ببليتين، وهما متساويتان يأخذ بأيهما شاء، وإن اختلفا يختار أهونهما؛ لأن مباشرة الحرام لا تجوز إلا للضرورة، ولا ضرورة في حق الزيادة»[٤].

ومن أمثلة ذلك:

١ ـ أن كبر السن مما تعم به البلوى والتكليف معه بالقراءة والقيام معاً قد يترتب عليه العجز عن أحدهما، ومِنْ ثَمَّ تَرْكُهُ، وتَرْكُ كلٍّ منهما ضرر، أعني ترك القيام وترك القراءة، وترك القيام ضرره أخف، فيُرتكب الأخف، وإنما كان هذا الضرر أخف؛ لأنه يجوز ترك القيام مع القدرة عليه في صلاة النفل، ولا يجوز ترك القراءة بحال[٥].

٢ ـ أن المنكر إذا شاع وانتشر بحيث تعم به البلوى فقد يترتب على التكليف عنده، أي: إنكاره ضررٌ بالمنكِر، وقد يترتب على السكوت عن إنكاره ضررٌ آخر، فإن كان هذا الضرر الأخير أخف، فإنه يجوز حينئذٍ السكوت؛ دفعاً للضرر الأشد بالضرر الأخف[٦].

النظر الثاني: أن يكون أحد الضررين خاصاً، والآخر عاماً، وحينئذٍ يدفع الضرر العام بتحمّل الضرر الخاص، والخصوص والعموم هنا نسبي، فقد يكون الخاص واقعاً لفردٍ واحدٍ، والعام واقعاً لمن سواه، أو يحتمل أن

---

(١) مجلة الأحكام مع شرحها درر الحكام (١/ ٣٦)، المادة رقم (٢٧)، وانظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم (٩٦).

(٢) مجلة الأحكام مع شرحها درر الحكام (١/ ٣٧)، المادة رقم (٢٩).

(٣) الأشباه والنظائر للسيوطي (١٧٨)، والأشباه والنظائر لابن نجيم (٩٨).

(٤) تبيين الحقائق (١/ ٩٨).

(٥) انظر: المرجع السابق، والأشباه والنظائر لابن نجيم (٩٨).

(٦) انظر: إعلام الموقعين (٣/ ٦).

يقع لهم، وقد يكون الخاص خاصاً بفئةٍ معيّنةٍ، أو طائفةٍ محدّدة كالتجار مثلاً، والعام واقعاً لعموم المسلمين، أو يحتمل أن يقع لهم.

ومعنى هذا النظر يندرج تحت قولهم في القاعدة الفقهية «يُتَحَمَّلُ الضرر الخاص لدفع الضرر العام»[1].

ومن أمثلة هذا: أن الحجر على المفتي الماجن[2]، والطبيب الجاهل، والمكاري[3] المفلس، فيه ضررٌ على كل واحدٍ منهم، إلا أن إفساد دين الناس، وتضييع أرواحهم وأموالهم ضررٌ عامٌ تعم به بلوى الناس عند عدم دفعه، أو رفعه عنهم، فيُتَحَمَّل الضرر الخاص اللاحق بكلٍّ من المفتي أو الطبيب أو المكاري؛ لدفع الضرر العام اللاحق بدين الناس، أو أرواحهم أو أموالهم[4].

---

(١) الأشباه والنظائر لابن نجيم (٩٦).

(٢) عرّف الزيلعي (المفتي الماجن) بأنه «الذي يعلّم العوام الحيل الباطلة، كتعليم الارتداد؛ لتبين المرأة من زوجها، أو لتسقط عنها الزكاة، ولا يُبالي بما يفعل من تحليل الحرام، أو تحريم الحلال». تبيين الحقائق (٥/ ١٩٣).

(٣) عرّف الزيلعي (المكاري المفلس) بأنه «الذي يتقبّل الكراء، ويؤجر الجمال، وليس له جمالٌ، ولا ظهر يحمل عليها، ولا له مالٌ يشتري به الدواب، والناس يعتمدون عليه ويدفعون الكراء إليه، ويصرف هو ما أخذه منهم في حاجته، فإذا جاء وقت الخروج يختفي فتذهب أموال الناس، وتفوت حاجاتهم من الغزو والحج». تبيين الحقائق (٥/ ١٩٣).
ولعل هذا من باب التمثيل، وإلا فالظاهر أن المراد بالمكاري المفلس: من يلتزم للناس بعملٍ، ولا يستطيع الوفاء به، فمعناه أعمّ مما ذكره الزيلعي.

(٤) انظر: تبيين الحقائق (٥/ ١٩٣)، وفتح القدير (٨/ ١٨٦، ١٨٧)، ورد المحتار على الدر المختار (٥/ ٩٣).

المبحث الرابع

أثر ما تعمّ به البلوى في دفع الضرر أو رفعه في الفروع الفقهية

تظهر صلة عموم البلوى بقاعدة «لا ضرر ولا ضرار»، بالنظر في كثير من الفروع الفقهية، والفروع التي سأعرضها هنا هي من باب التمثيل، لا الحصر، وإن كانت الإشارة إلى بعضها قد مرت، كما يلاحظ في صلة عموم البلوى بسدّ الذرائع وفتحها، إلا أن تقرير الحديث عنها يختلف عما كان هناك، وإليك بعض هذه الفروع:

الفرع الأول: التحلّل من الإحرام في حال الإحصار عن الحج:

الإحصار عن الحج مما قد يمتد زمن وقوعه، فتعم به البلوى لو قيل بالتكليف بالبقاء على الإحرام، وهذا ضررٌ يعم أحوال المكلف أو المكلفين، فشرع التحلل حينئذٍ؛ دفعاً لهذا الضرر[1]، وهذا مما هو داخل تحت قاعدة «الضرر يزال»، وفي ذلك يقول الكاساني[2]: «ولأن المحصر

---

(١) انظر: الهداية مع فتح القدير (٣/ ٥١، ٥٢)، والمغني (٥/ ١٩٤، ١٩٥، ٢٠٣، ٢٠٤)، وفتح القدير (٣/ ٥١، ٥٢) وحاشية الدسوقي (٢/ ٨٢، ٨٣)، وذكر الشافعية أنه يجوز التحلّل في حال الإحصار بالمرض إذا اشترط في إحرامه أنه إذا مرض تحلّل.
انظر: المجموع (٨/ ٢٩٤، ٣١٠).

(٢) هو أبو بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني، أو الكاشاني، علاء الدين، نسبةً إلى كاسان، بلدة وراء الشاش، ويلقّب بملك العلماء، فقيه حنفي، من أهل حلب، أخذ العلم عن علاء الدين السمرقندي وغيره، وتزوّج ابنته، وكانت له وجاهة وشجاعة. له مؤلفات منها: السلطان المبين في أصول الدين، وبدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، وكانت وفاته في حلب عام ٥٨٧هـ. =

محتاجٌ إلى التحلّل؛ لأنه مُنع عن المضي في موجب الإحرام على وجهٍ لا يمكنه الدفع، فلو لم يجز له التحلّل لبقي محرماً لا يحل له ما حظره الإحرام إلى أن يزول المانع، فيمضي في موجب الإحرام، وفيه من الضرر والحرج ما لا يخفى، فمسّت الحاجة إلى التحلّل والخروج من الإحرام؛ دفعاً للضرر والحرج، وسواء كان الإحصار عن الحج، أو عن العمرة، أو عنهما عند عامة العلماء»[1].

وقال النووي: «ولأنا لو ألزمناه البقاء على الإحرام ربما طال الحصر سنين، فتلحقه المشقة العظيمة في البقاء على الإحرام، وقد قال الله ﷻ: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[2]»[3].

الفرع الثاني: بيع الثمار منفردةً[4] قبل بدوّ صلاحها[5]:

قد يحتاج الناس إلى التعامل ببيع الثمار قبل بدوّ صلاحها فتعم به البلوى، والقول بعدم جوازه يؤدي إلى إلحاق الضرر بالناس، إلا أن الضرر المترتب على إزالة ذلك الضرر اللاحق بالناس بالقول بالجواز أعظم من ضرر المنع وعدم الجواز؛ إذ إن الثمار قبل بدوّ صلاحها معرّضةٌ للتلف، فيؤدي ذلك إلى أكل مال المشتري بغير حق، ولا يخلو ذلك ـ أيضاً ـ من

= انظر: الجواهر المضية (٤/ ٢٥ ـ ٢٨، ٢٩٣) وتاج التراجم (٨٤، ٨٥)، والفوائد البهية (٥٣).

(١) بدائع الصنائع (٢/ ١٧٧).

(٢) من الآية رقم (٧٨)، من سورة الحجّ.

(٣) المجموع (٨/ ٢٩٨).

(٤) أي: من غير أن تكون مع أصولها.

(٥) فسّر الفقهاء بدوّ الصلاح بمعانٍ مختلفة، فالحنفية في الجملة فسّروه بأنْ تؤمن العاهة والفساد.
انظر: رد المحتار على الدر المختار (٤/ ٣٨)، وفسّره غيرهم بظهور مبادئ النضج والحلاوة، وذلك يختلف باختلاف الثمار.
انظر: المغني (٦/ ١٥٨، ١٥٩)، وروضة الطالبين (٣/ ٥٥٥، ٥٥٦)، وقوانين الأحكام الشرعية (٢٦٤).

الغرر؛ لأن بيعها قبل بدوّ صلاحها يترتب عليه شراء الثمرة بدون ثمنها الذي تستحقه لو بدا صلاحها، وفي ذلك تغريرٌ بالمالك، ولو دفع المشتري فيها ثمناً مكافئاً لها لو كانت صالحةً لكان في ذلك تغريرٌ بالمشتري؛ لأنه لا يدري هل سيتم نضج الثمرة بدون أن تتعرض للهلاك، أوْ لا؟. مما يترتب عليه وقوع النزاع والخلاف بين المتبايعين[1]، لذلك ذهب مالك والشافعي وأحمد إلى القول بعدم جواز هذه المعاملة، سواء أكان ذلك بشرط التبقية، أم مطلقاً بدون شرط[2].

وهذا يندرج تحت قاعدة «الضرر الأشدّ يزال بالضرر الأخف»، والتي تعتبر ضابطاً من ضوابط إزالة الضرر حسبما سبق بيانه.

الفرع الثالث: إعطاء الأجرة وأخذها على القيام بأعمال الطاعات:

القيام بأعمال الطاعات، كتعليم القرآن والأذان والإمامة، مما شاع وانتشر بين المسلمين، والأصل في كل طاعةٍ يختص فاعلها أن يكون من أهل القربة[3]، أن لا يجوز الاستئجار على القيام بها، ولا أخذ الأجرة كذلك، وهذا مذهب أبي حنيفة[4]، وأحمد في روايةٍ عنه[5]، وحينئذٍ فإن إعطاء الأجرة وأخذها يعتبر مفسدةً لذلك لم يجز. إلا أن التكليف بعدم جواز إعطاء الأجرة وأخذها هنا يلحق المفسدة بالمكلفين، حيث يعسر استغناؤهم عن تلك الطاعات، وتعم بذلك البلوى، ويكون في ذلك تضييع إقامة تلك الشعائر، فإما أن يقوم الناس بها بلا أجرة فيلزم منه ضياعهم

---

(١) انظر: إعلام الموقعين (٣/١٢٨)، وقاعدة: سدّ الذرائع وأثرها في الفقه الإسلامي (٣٤٨).

(٢) ويخرج بذلك بيعها بشرط القطع في الحال فهو جائز.
انظر: بداية المجتهد (٢/١٥١)، وتكملة المجموع (١١/٤١٢ ـ ٤١٥)، والمغني (٦/ ١٤٨، ١٤٩).

(٣) أي: يشترط أن يكون فاعلها مسلماً.
انظر: المغني (٨/١٣٦).

(٤) انظر: تبيين الحقائق (٥/ ١٢٤).

(٥) انظر: المغني (٨/١٣٦).

وضياع عيالهم، وإما أن يشتغلوا بالاكتساب من حرفةٍ أو صناعةٍ، فيلزم منه ضياع تلك الشعائر، ولا شك أن المفسدة في حال القول بعدم الجواز أعظم من المفسدة في حال القول بجواز إعطاء الأجرة وأخذها على القيام بالطاعات.

لذلك أفتى المتأخرون من علماء المذهب الحنفي بجواز إعطاء الأجرة وأخذها على القيام بذلك[1]، وفي هذا مراعاةٌ لأعظم المفسدتين بارتكاب أخفهما عند التعارض، وهذه الحادثة التي عمت بها البلوى كان الضرر في التيسير عندها أقل من ضرر عدم التيسير، فقد تحقق فيها شرط اعتبار التكليف في حال عموم البلوى من قبيل الضرر الذي تجب إزالته، فلم يترتب على إزالة الضرر إلحاق ضررٍ مساوٍ أو أعظم، بل كان ضرراً أقل.

الفرع الرابع: تطليق القاضي على المولي.

الإيلاء[2] قد يمتد زمنه، فتعم به البلوى لو قيل ببقاء الزوجة بذمة الزوج، وفي هذاإلحاق ضررٍ بالزوجة، ولذلك شرع للقاضي أن يطلق على الزوج، وذلك إذا امتنع الزوج من الفيئة بعد التربص وأَمْرِه بالطلاق، ولم يُطلِّق[3]. فإن هذا ضررٌ، والضرر يزال مع تحقق الشرط السابق، وما يستتبعه من الضابط المذكور في كون الضرر الأشد يزال بالضرر الأخف، فإن الضرر اللاحق بالزوجة يزال عن طريق تطليق القاضي، وهو ضررٌ بالزوج، لكنه ضررٌ أخف، وفي ذلك يقول ابن رشد الحفيد[4]: «ومن

---

(١) انظر: الهداية مع فتح القدير (٨/ ٤٠)، والاختيار لتعليل المختار (٢/ ٥٩، ٦٠)، وتبيين الحقائق (٥/ ١٢٤، ١٢٥)، ورد المحتار على الدر المختار (٥/ ٣٤، ٣٥).

(٢) المراد بالإيلاء: «حلف زوج يمكنه الجماع، بالله تعالى أو بصفةٍ من صفاته على ترك وطء امرأته الممكن جماعها، ولو قبل الدخول في قُبُلٍ، أبداً، أو يُطْلِقُ، أو أكثر من أربعة أشهرٍ، أو ينويها». الإقناع (٤/ ٧٢، ٧٣).

(٣) انظر: المبسوط (٧/ ٢٠، ٢١)، والمغني (١١/ ٤٦)، ومغني المحتاج (٣/ ٣٥١).

(٤) هو أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الأندلسي، ويلقّب بابن رشد الحفيد تمييزاً له عن جدّه، ولد عام ٥٢٠هـ، فقيه مالكي، وفيلسوف عني بكلام أرسطو وترجمته إلى العربية، وزاد عليها، وكان دمث الأخلاق حسن الرأي، وكان المنصور ـ المؤمني =

راعى الضرر الداخل من ذلك على النساء قال: يطلّق السلطان، وهو نظرٌ إلى المصلحة العامة»[1].

= يقدره ويجلّه ويقدّمه، ثم نفاه إلى مراكش عند ما اتّهمه خصومه بالإلحاد والزندقة، وأحرق بعض كتبه، ثم رضي عنه وأذن له بالعودة. له مؤلفات كثيرة منها: بداية المجتهد، والتحصيل في اختلاف مذاهب العلماء، والضروري في أصول الفقه، وفصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، وتهافت التهافت، والكليات في الطب وغيرها. وكانت وفاته في مراكش عام ٥٩٥هـ في أثناء عودته، ونقلت جثته إلى قرطبة.

انظر: التكملة لكتاب الصلة (٢/٥٥٣ ـ ٥٥٥)، وعيون الأنباء (٥٣٠ ـ ٥٣٣)، وتاريخ قضاة الأندلس (١١١)، والديباج المذهب (٢٨٤، ٢٨٥).

(١) بداية المجتهد (٢/١٠٢). والمقصود بالمصلحة العامة في كلام ابن رشد: مصلحة عموم النساء في عدم لحوق الضرر بهنّ في تلك الحال.

الفصل الثالث
صلة عموم البلوى
بقاعدة العادة محكّمة

العادة مأخوذة من المعاودة، وهي تقتضي تكرار الأمر مرةً بعد أخرى، حتى يخرج عن كونه واقعاً بطريق الاتفاق[1]، وهذا يشمل كل متكررٍ من الأقوال والأفعال، سواء أكان مما يتكرر لفردٍ، وهو ما يسمّى عادةً فردية، أم مما يتكرر لجماعة مما ينشأ في الأصل عن اتجاهٍ عقليٍّ وتفكير، حسناً كان ذلك أو قبيحاً، وهو ما يسمى عرفاً.

وسواء أكان هذا الأمر ناشئاً عن سببٍ طبيعي، أم عن القصد والإرادة الناشئة عن الأهواء والشهوات وفساد الأخلاق، وقصد الضرر والفسق والظلم مما يسمى بفساد الزمان، ونحو ذلك[2].

والعادة أعم من العرف؛ إذ هي تشمل العادة الفردية وعادة الجمهور الذي هو العرف[3]، فالعادة تنشأ بتكرر الأمر مرةً بعد أخرى، فإذا استمر استقر في النفوس، وتلقّته الطباع السليمة بالقبول، واستحسنته العقول، وجرى عمل الناس به، وصار عرفاً قائماً.

---

(١) انظر: غمز عيون البصائر (١/ ٢٩٥).

(٢) انظر: العرف والعادة في رأي الفقهاء (١٠)، والمدخل الفقهي العام (٢/ ٨٣٩، ٨٤٠)، والوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية (١٥٥)، والقواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها (٣٣٤).

(٣) انظر: المدخل الفقهي العام (٢/ ٨٤٣، ٨٤٤)، والقواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها (٣٣٦).

والعادة والعرف بمعنًى واحد في كلام الفقهاء، ولا وجه للتفرقة بينهما في بناء الأحكام[1].

وعموم البلوى يعتبر سبباً في نشوء العادة والعرف؛ إذ إنه قائمٌ على تكرر وقوع الحادثة وشيوعه وانتشاره، كما أنه قائمٌ على الاحتياج العام إلى التعامل بمعاملةٍ ما، أو الاضطرار إلى الشيء، وكل هذا فيه تكرار، والتكرار هو سبب نشوء العادة، فتبيّن بذلك أن العمل بما تعم به البلوى يعتبر عملاً بالعادة والعرف[2]، وإذا كان العمل بما تعم به البلوى معتبراً من قبيل العمل بالعادة والعرف فإن هذا داخلٌ تحت تحكيم العادة والعرف متمثلاً في قاعدةٍ من القواعد الكبرى، وهي قاعدة «العادة محكّمة».

ومعنى تحكيم العادة أنها تُجعل حَكَماً لإثبات حكم شرعي، فتثبت الأحكام على وفق ما تقضي به العادة أو العرف إذا تحققت شروط العمل الآتية[3].

---

(١) انظر: رسالة نشر العرف ضمن مجموع رسائل ابن عابدين (٢/ ١١٤)، والقواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها (٣٣٦).

(٢) انظر: العرف والعادة في رأي الفقهاء (١٥).

(٣) انظر: درر الحكام شرح مجلة الأحكام (١/ ٤٠)، المادة رقم (٣٦)، والقواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها (٣٣٦).

المبحث الأول

الأدلة على اعتبار عموم البلوى إذا كان عادةً وعرفاً

هناك أدلةٌ كثيرةٌ تدل على اعتبار عموم البلوى إذا كان عادةً وعرفاً من قبيل العادة المحكّمة، وهذه الأدلة منها ما يتعلق بالسنّة، ومنها ما يتعلق بالإجماع العملي، ومنها ما يتعلق بالمصلحة[1]، فكلها أدلةٌ تدل على اعتبار عموم البلوى في هذه الحال.

إلا أنه ينبغي التنبيه إلى أن الشرع لم يعتبر كل ما اعتاده الناس مما عمّت به البلوى، فإن ذلك الاعتبار يخضع لشروطٍ ستأتي الإشارة إليها، فما خالف تلك الشروط فإن هناك نظراً في اعتباره شرعاً.

فأما دلالة السنّة على اعتبار عموم البلوى إذا كان عادةً وعرفاً، فيمكن أن نجدها في مجموعة من الحوادث الجزئية التي يدل العمل بها على هذا الاعتبار، ومن ذلك:

١ ـ ما ورد عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قدم النبي ﷺ المدينة وهم يسلفون في الثمار السنةَ، والسنتين، والثلاث، فقال: (من أسلف في شيءٍ ففي كيلٍ معلومٍ، ووزنٍ معلومٍ، إلى أجلٍ معلومٍ)[2].

ووجه الاستدلال من هذا: أن التعامل بالسَّلَم مما يحتاج إليه الناس حتى عمّت به البلوى، وكان التعامل به عند أهل المدينة معروفاً ومعتاداً قبل

(١) وذلك داخلٌ تحت أدلة حجية العرف.
انظر: العرف وأثره في الشريعة والقانون (١٢٠ ـ ١٢٩).

(٢) سبق تخريجه في الهامش رقم (٥) ص(٣٠٦) من هذا البحث.

هجرة النبي ﷺ إليها، وقد أقرّهم النبي ﷺ على هذا التعامل، فدل هذا على اعتبار ما تعم به البلوى إذا كان من قبيل العادة والعرف.

٢ ـ ما ورد عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال: كنّا نعزل والقرآن ينزل[١]. وفي لفظٍ: كنّا نعزل على عهد رسول الله ﷺ، فبلغه ذلك فلم ينهنا[٢].

ووجه الاستدلال من هذا: أن العزل مما شاع وانتشر حتى عمّت به البلوى، وكان عادة وعرفاً للصحابة رضي الله عنهم، وقد أُقرّوا على هذا العمل، فدل هذا على اعتبار ما تعم به البلوى إذا كان عادةً وعرفاً.

ويمكن أن يضاف إلى هذه الحوادث ما سبق عرضه في صلة عموم البلوى بإقرار النبي ﷺ، حيث إن معظم تلك الحوادث قائمٌ على اعتبار ما تعم به البلوى، وقد كان عادةً وعرفاً[٣].

وأما دلالة الإجماع العملي على اعتبار عموم البلوى إذا كان عادةً وعرفاً فإنا نجد في وقائع كثيرة عَمَلَ الناس في شيء تعم به البلوى، واستمرارهم على ذلك حتى يصبح عادةً وعرفاً، ولم ينكر عليهم أحدٌ من العلماء مع علمهم بذلك العمل، بل ربما عملوا به، وهذاإجماع عملي على صحة هذا العمل[٤]. ويمكن أن نجد هذا في حوادث منها:

١ ـ أن التعامل بالاستصناع مما يحتاج إليه الناس حتى عمّت به البلوى، فتعارف الناس على التعامل به من غير نكيرٍ من أحدٍ، فحصل

---

(١) أخرجه البخاري بهذا اللفظ في كتاب النكاح، باب العزل.
انظر: صحيح البخاري مع فتح الباري (٩/ ٢١٥) برقم (٥٢٠٨).

(٢) أخرجه مسلم بهذا اللفظ في كتاب النكاح، باب حكم العزل.
انظر: صحيح مسلم بشرح النووي (١٠/ ٢٦٥) برقم (١٤٤٠/ ١٣٨).

(٣) انظر ص(١٨٨ ـ ١٩٠) من هذا البحث، وانظر: العرف والعادة في رأي الفقهاء (٤٠).

(٤) انظر: العرف والعادة في رأي الفقهاء (٤١، ٤٢).

بذلك الإجماع على جواز التعامل به[1]، فدل هذا على اعتبار ما تعم به إذا كان عادةً وعرفاً[2].

٢ ـ أن التعامل بالمضاربة مما يحتاج إليه الناس، حتى عمّت به البلوى، فتعارف الناس على العمل بها من غير نكيرٍ من أحدٍ، فحصل بذلك الإجماع على جواز التعامل بها، فدل هذا على اعتبار ما تعم به البلوى إذا كان عادةً وعرفاً[3].

ويمكن أن يضاف إلى هذه الحوادث ما سبق عرضه في صلة عموم البلوى بالإجماع السكوتي، عند الحديث عن صلة عموم البلوى بحجية الإجماع السكوتي، فإن النظر في بعض تلك الحوادث قائمٌ على اعتبار ما تعم به البلوى، وقد كان عادةً وعرفاً[4].

وأما دلالة المصلحة على اعتبار عموم البلوى، إذا كان عادةً وعرفاً فإن ما تعم به البلوى إذا كان عادةً وعرفاً قد يستند على المصلحة، بأن تكون الضرورة والحاجة من الدواعي التي تدعو إلى هذا العمل، ثم يستمرّ الأمر عليه حتى يصبح هذا العمل عرفاً متأصلاً لدى الناس يصعب عليهم

---

(١) سبق أن هناك من ذكر أن التعامل بالاستصناع قد جرى فيما بين الناس من لدن عهد النبي ﷺ إلى يومنا هذا.
انظر: الهامش رقم (١) ص(٣٠٨) من هذا البحث.
وإذا كان كذلك، فيكون هذا من قبيل دلالة السنة التقريرية والإجماع على اعتبار ما تعم به البلوى إذا كان عادةً وعرفاً.

(٢) انظر: المبسوط (١٢/ ١٣٨، ١٣٩)، وبدائع الصنائع (٥/ ٢، ٣)، وتبيين الحقائق (٤/ ١٢٣).

(٣) انظر: المغني (٧/ ١٣٣، ١٣٤)، ونيل الأوطار (٥/ ٣٩٤).
وقد ذكر بعض العلماء أن النبي ﷺ بُعِثَ والناس يتعاملون بالمضاربة، فتركهم عليها وتعاملها الصحابة ﷺ.
انظر: تبيين الحقائق (٥/ ٥٢، ٥٣).
وبناءً عليه يكون هذا من قبيل دلالة السنة التقريرية والإجماع على اعتبار ما تعم به البلوى إذا كان عادةً وعرفاً.

(٤) انظر ص(٢٦٢ ـ ٢٦٧) من هذا البحث.

التخلّي عنه[1]، ومعلومٌ أن رعاية مصالح العباد ترجع - في الغالب - إلى مراعاة ضرورات الناس وحاجاتهم فيما لم يشهد الشرع بإلغائه، فكان في اعتبار عموم البلوى إذا كان عادةً وعرفاً مراعاةٌ لمصالح العباد حينئذٍ.

ثم إن عدم اعتبار العمل بما تعم به البلوى باعتباره عادةً وعرفاً يؤدي إلى إلحاق الحرج والمشقة بالناس؛ إذ إن في نزع الناس عن عاداتهم حرجاً وعسراً، وقد جاءت الشريعة الإسلامية برفع الحرج عن الناس[2].

فحصل من هذا لزوم اعتبار عموم البلوى إذا كان عادة وعرفاً؛ لما تفيده تلك الأدلة المتقدمة من ضرورة اعتباره في تلك الحال.

---

(١) انظر: العرف وأثره في الشريعة والقانون (١٢٨).
ويمكن أن يُمثّل لهذا بتحضير وكتابة رسالة الماجستير أو الدكتوراه، فإن هذا أمرٌ احتاجه الناس في هذا الزمان، وشاع وانتشر حتى عمّت به البلوى، وأصبح دليلاً تقريبياً على الكفاءات التي يمكن أن يُعتمد على من حصل عليها في عملٍ من الأعمال، وصار ذلك عادة وعرفاً.
انظر: العرف وأثره في الشريعة والقانون (١٢٨).

(٢) انظر: العرف والعادة في رأي الفقهاء (٣٧، ٣٨).

المبحث الثاني

شروط اعتبار عموم البلوى من قبيل العادة المحكّمة

يشترط في عموم البلوى لاعتباره من قبيل العادة المحكّمة ما يشترط للاحتجاج بالعرف، وتلك الشروط هي[١]:

الشرط الأول: أن لا يكون اعتباره مخالفاً لنصٍّ شرعيٍّ:

وهذه قضيةٌ مهمةٌ ذات خطر؛ لأنها تتصل بالتشريع وتحكيمه، وقد كان النظر الفقهي إلى هذه القضية نظراً حكيماً جمع فيه بين التطور والتغير لأحوال المكلفين، والمحافظة على التعاليم الأساسية الثابتة للتشريع[٢].

فإن كان في اعتبار عموم البلوى مخالفةٌ للنص الشرعي، فإن ذلك لا يخلو من الحالات الآتية:

الأولى: أن يكون في اعتبار ما تعم به البلوى من قبيل العادة المحكّمة مخالفةٌ للنص الشرعي الخاص[٣]، وحينئذٍ تكون المخالفة من كل وجه، وهذا لا شك في ردّه وعدم اعتباره[٤]؛ لأنه يلزم حينئذٍ من اعتبار ما

---

(١) انظر: المدخل الفقهي العام (٢/ ٨٧٣ ـ ٨٨١)، ورفع الحرج للدكتور يعقوب الباحسين (٣٤٩ ـ ٣٥٣)، والعرف وأثره في الشريعة والقانون (٨٩ ـ ١٠٢).

(٢) انظر: المدخل الفقهي العام (٢/ ٨٨٢).

(٣) المراد بالنص الخاص هنا: ما ورد عن الشارع متضمناً مخالفة الأمر الذي هو موضوع العرف على وجه الخصوص.
انظر: المدخل الفقهي العام (٢/ ٨٨٣).

(٤) انظر: المبسوط (١٢/ ١٩٦)، ورسالة نشر العرف ضمن مجموع رسائل ابن عابدين (٢/ ١١٦).

تعم به البلوى من قبيل العادة المحكّمة ترك العمل بالنص من جميع الوجوه، وهذا محذور شرعي يكفي لعدم اعتباره، فإن الحالات التي تولى الشرع تحديد الأحكام فيها على سبيل الإلزام لا يعمل فيها بالأعراف، وإلا لقلبت الأعراف أسس التشريع، وأصبحت أثراً بعد عين[1]، ومن أمثلة هذا:

- أن شرب الخمر مما قد يشيع وينتشر حتى تعم به البلوى، ويصبح عادةً وعرفاً في بعض البلاد، إلا أن هذا مما يعارض النص القطعي الوارد في خصوص تحريم شرب الخمر[2]، فلا يجوز تحكيم هذا العرف.

- ومثله أن كشف المرأة بعض عورتها مما قد يشيع وينتشر حتى تعمّ به البلوى، ويصبح عادةً وعرفاً في بعض البلاد، إلا أن هذا مما يعارض النص القطعي الوارد في خصوص تحريم كشف العورة لغير الضرورة[3]، فلا يجوز تحكيم هذا العرف.

ويُستثنى من الحكم هنا ما إذا كان حكم النص حين وروده مبنياً على عموم البلوى، ومعلَّلاً به باعتباره عرفاً قائماً، فإن حكم النص حينئذٍ يدور مع عموم البلوى باعتباره عرفاً متغيراً[4]، ومن أمثلة هذا:

أن اعتبار صمات البكر رضىً لها في النكاح قد ورد النص باعتباره، وهذا أمرٌ عمّت به البلوى عند ورود النص؛ إذ قد شاع عدم تصريح البكر برأيها، إن كانت راضيةً في النكاح، وصار عرفاً قائماً، فالظاهر أن النص دائرٌ مع العرف القائم، إلا أن هذا مما يتغيّر بتغير الأحوال، فإن اعتبار سكوت البكر قبولاً في النكاح إنما هو في الزمن السابق الذي عرفت فيه الفتاة باستحيائها من التصريح بالقبول، أما في هذا العصر الذي خرجت فيه

---

(١) انظر: المدخل الفقهي العام (٢/ ٨٨٨، ٨٨٩).

(٢) انظر: رسالة نشر العرف ضمن مجموع رسائل ابن عابدين (٢/ ١١٦)، والعرف والعادة في رأي الفقهاء (٦١)، والقواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها (٣٥٨).

(٣) انظر: العرف والعادة في رأي الفقهاء (٨٠).

(٤) انظر: المدخل الفقهي العام (٢/ ٨٨٩)، والوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية (١٦٢)، والقواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها (٣٦٩).

المرأة من خدرها، وكثر اختلاطها بالرجال، فليس ثمَّة ما يدعو إلى اعتبار سكوت البكر قبولاً؛ إذ قد غلبت جرأتها على التصريح بقبول من ترغب فيه، ورفض من ترغب عنه، فلا بد من بيانها بالإذن حتى يعتبر ذلك في تزويجها[1]، ولا يعتبر هذا من مصادمة العرف للنص.

الثانية: أن يكون في اعتبار ما تعم به البلوى من قبيل العادة المحكّمة مخالفةٌ للنص الشرعي العام[2]، بحيث يرد الدليل عاماً ويخالفه ما تعم به البلوى باعتباره عادةً وعرفاً، وحينئذٍ فلا يخلو ذلك من صورتين:

الصورة الأولى: أن يكون العمل بما تعم به البلوى باعتباره عادةً وعرفاً مقارِناً لورود النص العام المعارض له، فلا يخلو مما يأتي:

أوّلاً: أن يكون ما تعم به البلوى باعتباره عادةً وعرفاً من قبيل العرف اللفظي، وهذا لا خلاف بين الفقهاء في تحكيمه، فيُعمل بالنص الشرعي من خلال ما أفاده عموم البلوى باعتباره عادةً وعرفاً عند الخلو من القرائن، وإن كانت دلالة اللفظ الذي استعمله الشارع هي في أصل اللغة أوسع من دلالة اللفظ الذي عمّت البلوى باستعماله وصار عرفاً، ومن أمثلة هذا:

استعمال ألفاظ البيع والشراء والإجارة ونحوها، فإن استعمال هذه الألفاظ يحمل على دلالة الاستعمال الذي عمّت به البلوى، وصار عرفاً عند ورود النص بها، وإن اختلفت عن المعاني الوضعية في أصل اللغة[3].

ثانياً: أن يكون ما تعم به البلوى باعتباره عادةً وعرفاً من قبيل العرف

---

(١) انظر: المدخل الفقهي العام (٢/ ٨٩٢، ٨٩٣)، والقواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها (٣٦٩، ٣٧٠).

(٢) المراد بالنص العام هنا: «ما يكون فيه حكمٌ شاملٌ للأمر المفروض فيه جريان العرف، وشامل لغيره أيضاً، بحيث يكون الأمر المتعارف هو من بعض أفراد النص ومشمولاته». المدخل الفقهي العام (٢/ ٨٨٣).

(٣) انظر: المدخل الفقهي العام (٢/ ٨٩٣، ٨٩٤)، وضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية (٢٥٠)، ورفع الحرج للدكتور يعقوب الباحسين (٣٥٥)، والقواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها (٣٧٠).

العملي، وحينئذٍ فعند من يرى صلاحيته لتخصيص النص العام، لا يخلو الأمر من تفصيل على النحو الآتي:

١ ـ أن يكون ما تعم به البلوى باعتباره عادةً وعرفاً من قبيل العرف العام[١]، وحينئذٍ فإنه يُحكّم العمل بما تعم به البلوى باعتباره عرفاً عاماً وبالنص العام معاً، ويكون تحكيم العمل بما تعم به البلوى باعتباره عادةً وعرفاً مخصِّصاً للنص العام، لا مبطلاً له، ويعمل بعموم النص فيما عدا هذا الأمر الذي عمّت به البلوى وصار عرفاً[٢]، وذلك لأن العرف العملي يدل على حاجة الناس إلى هذا الأمر الذي عمّت به البلوى وتعارفوا عليه، وفي نزع الناس عما تعارفوا عليه عسرٌ وحرجٌ، وخاصة إذا كان من قبيل ما تعم به البلوى[٣]. ومن أمثلة هذا: أن النص قد ورد بنهي الإنسان عن أن يبيع ما ليس عنده[٤]، إلا أن التعامل بالاستصناع مما يحتاج إليه الناس حتى

---

(١) المراد بالعرف العام: «ما تعارفه الناس في جميع البلدان». العرف وأثره في الشريعة والقانون (٨١).

(٢) انظر: العرف والعادة في رأي الفقهاء (٦٣، ٦٤)، والمدخل الفقهي العام (٢/ ٨٩٥)، وضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية (٢٥٠، ٢٥١)، ورفع الحرج للدكتور يعقوب الباحسين (٣٥٠، ٣٥١)، والعرف وأثره في الشريعة والقانون (٩٥، ٩٦)، والقواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها (٣٧١).

(٣) انظر: المدخل الفقهي العام (٢/ ٨٩٦)، والقواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها (٣٧١).

(٤) أخرجه الإمام أحمد في مسنده عن حكيم بن حزام (٣/ ٤٠٢، ٤٣٤).
وأخرجه أبو داود عن حكيم بن حزام، وعن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدّه، في كتاب البيوع، بابٌ في الرجل يبيع ما ليس عنده.
انظر: سنن أبي داود مع شرحها عون المعبود (٩/ ٢٩١ ـ ٢٩٣) برقم (٣٤٩٨)، و(٣٤٩٩).
وأخرجه ابن ماجه عن حكيم بن حزام، وعن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدّه، في كتاب التجارات، باب النهي عن بيع ما ليس عندك. . . .
انظر: سنن ابن ماجه (٢/ ٧٣٧، ٧٣٨)، برقم (٢١٨٧، ٢١٨٨).
وأخرجه الترمذي عن حكيم بن حزام من ثلاث طرق، وعن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، في أبواب البيوع، باب ما جاء في كراهية بيع ما ليس عنده.
انظر: جامع الترمذي مع شرحه تحفة الأحوذي (٤/ ٣٦٠ ـ ٣٦٣) برقم (١٢٥٠)، و(١٢٥١)، و(١٢٥٢)، و(١٢٥٣)،

عمّت به البلوى، وصار العمل به عادةً وعرفاً، ولذا جوّز الفقهاء التعامل به مع أن النهي يشمله، فيُعمل بالنص في عمومه، ويُخصّ منه التعامل بالاستصناع، فلم يلزم من تحكيم العمل بما تعم به البلوى باعتباره عرفاً مخالفاً للنص تركُ النصّ مطلقاً[١].

٢ ـ أن يكون ما تعم به البلوى باعتباره عادةً وعرفاً من قبيل العرف الخاص[٢]، وحينئذٍ فلا يصلح هذا لأن يكون مخصِّصاً للنص المعارض، ولو كان قائماً عند ورود النص[٣]، وذلك لأنه ليس للعمل الخاص بما تعم به البلوى باعتباره عرفاً ما للعمل العام بما تعم به البلوى باعتباره عرفاً من قوةٍ وسلطانٍ، فإنه لو اقتضى عرف بعض البلاد أو الناس تخصيص النص فإن عدم العمل بما تعم به البلوى باعتباره عادة وعرفاً لدى بقية البلدان أو الناس لا يقتضي تخصيص النص، وحينئذٍ فلا يثبت التخصيص بالشك[٤].

الصورة الثانية: أن يكون العمل بما تعم به البلوى باعتباره عادةً وعرفاً حادثاً بعد النص العام المعارض له، وحينئذٍ فلا يعتبر العمل بما تعم به

= وقال بعد ذكره الطريق الثاني لرواية حكيم بن حزام: «هذا حديث حسنٌ صحيح، وفي الباب عن عبد الله بن عمر». (٤/ ٣٦٠).
وقال عن رواية عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدّه: «وهذا حديث حسنٌ صحيحٌ». (٤/ ٣٦١).
وأخرجه النسائي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جدّه، وعن حكيم بن حزام في كتاب البيوع، باب بيع ما ليس عند البائع.
انظر: سنن النسائي مع شرح السيوطي وحاشية السندي (٧/ ٢٨٨، ٢٨٩).

(١) انظر: رسالة نشر العرف ضمن مجموع رسائل ابن عابدين (٢/ ١١٦)، والعرف والعادة في رأي الفقهاء (٦٤)، والمدخل الفقهي العام (٢/ ٨٩٦، ٨٩٧)، والقواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها (٣٧١).
(٢) المراد بالعرف الخاص: «ما اعتاده أكثر الناس في بعض البلدان» العرف وأثره في الشريعة والقانون (٨٢).
(٣) خلافاً لبعض الحنفية.
انظر: تبيين الحقائق (٥/ ١٣٠)، ورسالة نشر العرف ضمن مجموع رسائل ابن عابدين (٢/ ١١٦).
(٤) انظر: رسالة نشر العرف ضمن مجموع رسائل ابن عابدين (٢/ ١١٦)، والمدخل الفقهي العام (٢/ ٨٩٨)، والقواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها (٣٧٢).

البلوى مخصِّصاً للنص، وذلك لأن هذا العمل طارئ بعد تحديد المراد بالنص الشرعي، فلو ساغ تخصيص النص بهذا العمل لكان نسخاً للنص بالعرف، وهذا غير جائز، ولو جاز هذا لأدى إلى تغيير أحكام الشريعة بأعرافٍ طارئةٍ[1]، ويستثنى من هذا حالتان:

الأولى: إذا كان حكم النص الشرعي مبنياً على ما تعم به البلوى باعتباره عرفاً قائماً عند ورود النص، وحينئذٍ يتبدّل حكم النص بتبدّل العمل بما تعم به البلوى باعتباره عادةً وعرفاً[2]، ومن أمثلة هذا:

أنه قد ورد النص بالنهي عن منع النساء من الخروج إلى المساجد في قوله ﷺ: «لا تمنعوا إماء الله مساجد الله»[3]، وهذا النصّ مبنيٌّ على ما شاع وانتشر من تستّر النساء بثيابهنّ، وتلفعهنّ بمروطهن[4] في عهد النبي ﷺ، وهذا أمرٌ عمّت به البلوى حتى صار عادةً وعرفاً، وجاء النص مبنياً عليه، ولكن ورد عن عائشة رضي الله عنها أنها رأت منع النساء من الخروج إلى المساجد، وذلك بناءً على تبدّل العمل بما تعم به البلوى، حيث تبدّلت أحوال النساء، وخرجن متبرجاتٍ بالزينة التي لا تؤمن معها الفتنة، وشاع ذلك وانتشر حتى عمّت به البلوى، وصار عادةً وعرفاً للنساء، ولذلك تبدّل

---

(١) انظر: المدخل الفقهي العام (٢/ ٩٠٠)، وضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية (٢٥١)، والقواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها (٣٧٢).

(٢) انظر: المدخل الفقهي العام (٢/ ٩٠٤، ٩٠٥)، وضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية (٢٥٢)، ورفع الحرج للدكتور يعقوب الباحسين (٣٥٨، ٣٥٩).

(٣) أخرجه البخاري بهذا اللفظ عن ابن عمر في كتاب الجمعة، باب حدّثنا عبد الله بن محمد. . .
انظر: صحيح البخاري مع فتح الباري (٢/ ٤٤٤) برقم (٩٠٠).
وأخرجه مسلم بهذا اللفظ عنه في كتاب الصلاة، باب خروج النساء إلى المساجد إذا لم يترتب عليه فتنةٌ. . .
انظر: صحيح مسلم بشرح النووي (٤/ ٤٠٥) برقم (١٣٦/٤٤٢).

(٤) المُروط: جمع مِرْط ـ بكسر الميم ـ وهو كساء غير مخيط يتخذ من الخز، أو الصوف، أو الكتان.
انظر: لسان العرب، مادة (مرط) (٩/ ٢٧٨).

م بتبدّل العمل بما تعمّ به البلوى[1]، حيث قالت عائشة رضي الله عنها: (لو أن
ول الله ﷺ رأى ما أحدث النساء لمنعهن من المسجد، كما مُنعت نساء
بني إسرائيل)[2].

الثانية: أن يكون النص الشرعي معلَّلاً بعلةٍ ينفيها العمل بما تعم به البلوى باعتباره عادةً وعرفاً حادثاً، ففي هذه الحالة يعتبر العرف الحادث ويحترم وإن خالف النص؛ لأن المخالفة في هذه الحالة تصبح ظاهرية؛ إذ إن علة النص تنتفي بوجود العمل بما تعم به البلوى باعتباره عادةً وعرفاً، ومن المقرر أن الحكم الشرعي يدور مع علته وجوداً وعدماً[3]. ومن أمثلة هذا:

أنّ النص قد ورد بالنهي عن بيعٍ وشرط[4]، وقد أخذ فقهاء الحنفية

---

(١) انظر: تبيين الحقائق (٥/ ١٢٥)، ورسالة نشر العرف ضمن مجموع رسائل ابن عابدين (٢/١٢٦).

(٢) أخرجه مسلم بهذا اللفظ عن عمرة بنت عبد الرحمٰن في كتاب الصلاة، باب خروج النساء إلى المساجد إذا لم يترتب عليه فتنة. . . .
انظر: صحيح مسلم بشرح النووي (٤/٤٠٨) برقم (٤٤٥).

(٣) انظر: المدخل الفقهي العام (٢/ ٩٠٤، ٩٠٥)، وضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية (٢٥٢)، ورفع الحرج للدكتور يعقوب الباحسين (٣٥٨، ٣٥٩).

(٤) أخرجه الحاكم من طريق أبي حنيفة عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، في قصة طويلة مشهورة.
انظر: معرفة علوم الحديث (١٢٨).
وأخرجه الخطابي بالطريق السابق في كتاب البيوع، باب شرطٍ في بيع.
انظر: معالم السنن مع مختصر سنن أبي داود للمنذري، وتهذيب ابن القيم (٥/ ١٥٤، ١٥٥).
وأخرجه الزيلعي من طريق أبي حنيفة ـ أيضاً ـ عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، في كتاب البيوع، باب البيع الفاسد.
انظر: نصب الراية (٤/١٧)، وقال: «قال ابن القطان: وعلته ضعف أبي حنيفة في الحديث». (٤/١٨).
وأخرجه ابن حجر عن عتّاب بن أسيد في كتاب البيوع، باب ما نُهِيَ عنه من البيوع.
انظر: المطالب العالية (١/٣٩٨) برقم (١٣٣٠).
قال ابن قدامة «ولم يصحّ أن النبي ﷺ نهى عن بيع وشرط، إنما الصحيح أن النبي ﷺ نهى عن شرطين في بيع». المغني (٦/ ١٦٥، ١٦٦).

من هذا أن الشرط المفسد في عقود المعاوضات هو كل شرط تشترط فيه منفعة خارجة عن الحكم الأصلي للعقد وعما لا يلائمه، ومع ذلك جوّزوا التعامل ببيع الوفاء لحاجة الناس إلى التعامل به، حتى عمّت بذلك البلوى، وصار ذلك عرفاً للناس، ومع أن هذا العمل الذي عمّت به البلوى من قبيل العرف الحادث إلا أن النص الشرعي معلَّلٌ بعلة ينفيها العمل بما تعم به البلوى، وهو بيع الوفاء باعتبار أن العمل به من قبيل العادة والعرف، حيث إن العلة في هذا النص هي منع سبب المنازعة؛ لأن الشروط الزائدة على أصل العقد يفضي تنفيذها، وكيفيته إلى النزاع غالباً[1]، وإذا جرى التعامل بما تعم به البلوى باعتباره عادةً وعرفاً فإن هذا ينفي العلة الواردة في النص وهي النزاع، فإن ذلك يجعل الأمر معلوماً مألوفاً[2].

الشرط الثاني: أن يكون العمل بما تعم به البلوى باعتباره من قبيل العادة المحكّمة مطّرداً أو غالباً[3].

ومعنى الاطّراد هنا: أن يكون عمل الناس بما تعم به البلوى باعتباره

= وحديث النهي عن شرطين في بيع أخرجه الإمام أحمد في مسنده عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده (٢/ ١٧٩).

وأخرجه أبو داود عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده في كتاب البيوع، بابٌ في الرجل يبيع ما ليس عنده.

انظر: سنن أبي داود مع شرحها عون المعبود (٩/ ٢٩١ ـ ٢٩٣) برقم (٣٤٩٩).

وأخرجه الترمذي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده في أبواب البيوع، باب ما جاء في كراهية بيع ما ليس عندك.

انظر: جامع الترمذي مع شرحه تحفة الأحوذي (٤/ ٣٦٠، ٣٦١)، وقال: «وهذا حديث حسنٌ صحيح». (٤/ ٣٦١).

وأخرجه النسائي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده في كتاب البيوع، باب سلفٍ وبيعٍ، وهو أن يبيع السلعة على أن يسلفه سلفاً، وباب شرطان في بيع.

انظر: سنن النسائي مع شرح السيوطي وحاشية السندي (٧/ ٢٩٥).

(١) انظر: الأشباه والنظائر لابن نجيم (١١٣)، ورد المحتار على الدر المختار (٤/ ١٢١، ١٢٣)، ورسالة نشر العرف ضمن مجموع رسائل ابن عابدين (٢/ ١٢٠، ١٢١).

(٢) انظر: المدخل الفقهي العام (٢/ ٩٠٥ ـ ٩٠٨).

(٣) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي (١٨٥، ١٨٦)، والأشباه والنظائر لابن نجيم (١٠٣).

عادةً وعرفاً مستمراً في جميع الحوادث لا يتخلّف[1].

ومعنى الغلبة هنا: أن يكون عملهم به مستمراً في أكثر الحوادث، فلا يتخلف إلا قليلاً[2]، وهذا التخلف لا يقدح في العمل بما تعم به البلوى باعتباره عادةً وعرفاً[3]، وذلك لأن العبرة للغالب الشائع، لا للنادر، ويستوي في هذا أن يكون العمل عاماً في جميع البلاد الإسلامية، أو خاصاً ببعضها، وسواء أكان لفظياً أم عملياً[4].

وينبغي التنبيه هنا على أنه ليس المراد بالاطّراد أو الغلبة ما هو مسطّر في كتب الفقهاء المتقدمين، من ذكر عملهم بما تعم به البلوى باعتباره عادةً وعرفاً فيما كان مشهوراً في زمنهم، بل معنى ذلك اطّراد العمل بالحوادث المتجدّدة التي تعم بها البلوى باعتبارها من قبيل العادات المتجدّدة[5].

وقد يعبّر عن الاطّراد بالعموم، أي: الشيوع والاستفاضة بين أهله، بحيث يعم العمل به جميع الناس في البلاد كلها، أو في إقليم خاص[6].

ومن أمثلة هذا: أن تقسيم المهر في النكاح - في بعض البلدان - إلى معجّلٍ ومؤجّلٍ قد شاع وانتشر حتى عمت به البلوى، وصار عادةً وعرفاً مطرداً عندهم، ولا يتركون العمل به إلا عند النص على خلافه[7]، فيجوز حينئذٍ تحكيم هذا العرف والعمل بمقتضاه.

---

(١) انظر: المدخل الفقهي العام (٢/ ٨٧٤)، والعرف وأثره في الشريعة والقانون (٨٩).

(٢) انظر: المرجعين السابقين.

(٣) انظر: الموافقات (٢/ ٢١٩).

(٤) انظر: المدخل الفقهي العام (٢/ ٨٧٤، ٨٧٥)، والعرف وأثره في الشريعة والقانون (٨٩).

(٥) انظر: رفع الحرج للدكتور يعقوب الباحسين (٣٤٩، ٣٥٠)، والعرف وأثره في الشريعة والقانون (٩٠، ٩١)، والقواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها (٣٥٣، ٣٥٤).

(٦) انظر: رسالة نشر العرف ضمن مجموع رسائل ابن عابدين (٢/ ١٣٤)، والعرف والعادة في رأي الفقهاء (٥٦)، والقواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها (٣٥٣).

(٧) انظر: المدخل الفقهي العام (٢/ ٨٧٤)، والوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية (١٧٠).

وهذا الشرط يخرج به ما إذا كان العمل بما تعم به البلوى باعتباره عادةً وعرفاً من قبيل العرف المشترك، وهو ما تساوى العمل به وتركه، فإن عمل الناس به من جهة يناقضه تركهم له من جهة أخرى.

فهذا لا يصلح مرجعاً في إثبات الأحكام أو نفيها، ولا يصحّ جعله مرجعاً يبين مراد الإنسان من تصرفاته؛ لأن العمل بهذا فيه ترجيح لأحد العملين على الآخر، ولا مرجّح لأحدهما على الآخر، فيكون اطّراحه وعدم الالتفات إليه خير سبيلٍ للخروج منه، وهذا يشمل العمل العام بما تعم به البلوى باعتباره عادةً وعرفاً، وكذا العمل الخاص بذلك[1].

ويمكن أن يمثّل لهذا: بما إذا شاع في بلدٍ أن الأب إذا جهّز ابنته بحُلي أو ثيابٍ أو نحوهما أن ذلك على سبيل العارية، لا على سبيل التمليك حتى عمّت بذلك البلوى، وصار عادة وعرفاً، وشاع في البلد نفسه أن ذلك الجهاز هديّة تملكه البنت حتى عمّت به البلوى، وصار عادةً وعرفاً، فإنه عند النزاع لا يعتمد على أحد العملين في الحكم؛ لما سبق بيانه[2].

الشرط الثالث: أن يكون العمل بما تعم به البلوى باعتباره من قبيل العادة المحكّمة قائماً عند إنشاء التصرف[3]:

إذا أريد تحكيم العمل بما تعم به البلوى باعتباره عادةً وعرفاً في

---

(١) انظر: رسالة نشر العرف ضمن مجموع رسائل ابن عابدين (٢/ ١٣٤)، والعرف والعادة في رأي الفقهاء (٥٧)، ورفع الحرج للدكتور يعقوب الباحسين (٣٥٠)، والعرف وأثره في الشريعة والقانون (٩١، ٩٢)، والوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية (١٧١)، والقواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها (٣٥٤، ٣٥٥).

(٢) انظر: العرف والعادة في رأي الفقهاء (٥٧)، والعرف وأثره في الشريعة والقانون (٩٢، ٩٣)، والقواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها (٣٥٥).

(٣) انظر: الأشباه والنظائر للسيوطي (١٩٣)، والأشباه والنظائر لابن نجيم (١١٠).

يقول الدكتور يعقوب الباحسين: «وكلام السيوطي وابن نجيم خصّ الكلام بالعرف الذي تحمل عليه الألفاظ، مع أن هذا الشرط يشمل الأقوال والأفعال على السواء، كبيع المعاطاة ودخول الحمام من دون تعيين الأجرة». رفع الحرج (٣٥٢).

مسألةٍ من المسائل فلا بد أن يكون هذا العمل سائداً حالة عقد أيّ تصرف من التصرفات، سواء كان لفظياً أو عملياً؛ لأنه إذا أريد الإحالة على عملٍ من قبيل العرف فلا بد أن تكون على شيء موجود[1].

ومعنى ذلك أن ما تعم به البلوى الذي يصبح عادةً لا يحكّم في حالتين:

الأولى: أن يكون العمل بما تعم به البلوى باعتباره عادةً وعرفاً من قبيل العرف السابق، ثم تغيّر قبل إنشاء التصرف.

الثانية: أن يكون ما تعم به البلوى باعتباره عادةً وعرفاً من قبيل العرف الطارئ على التصرفات[2].

ومن أمثلة هذا: أنه لو أقرّ شخص في المملكة بأن في ذمته لفلانٍ ديناً قدره مائة ريالٍ من تعاملٍ كان سنة كذا، وبالرجوع لهذه السنة وُجد أن لفظ الريال قد شاع وانتشر إطلاقه على الريال العربي السعودي المضروب من الفضة، وعمّت بذلك البلوى، وصار عادةً وعرفاً قائماً في ذلك الزمان، ولذلك فإن إقرار هذا الشخص يُحمل على الريال العربي السعودي المضروب من الفضة؛ لأنه هو العرف القائم عند حصول التصرف.

ولا يصحّ حمله على ما يُسمّى بالريال الفرانسي؛ لأنه عرفٌ سابق وقد تغيّر، ولا يصحّ حمله على الريال الورقي أيضاً؛ لأنه عرفٌ طارئ.

الشرط الرابع: أن لا يعارض العملَ بما تعم به البلوى باعتباره من قبيل العادة المحكمة تصريحٌ بخلافه:

تحكيم العمل بما تعم به البلوى باعتباره عادةً وعرفاً معتبرٌ إذا لم

---

(١) انظر: العرف وأثره في الشريعة والقانون (٩٩، ١٠٠)، ورفع الحرج للدكتور يعقوب الباحسين (٣٥٢).

(٢) انظر: العرف والعادة في رأي الفقهاء (٦٥)، والقواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها (٣٥٦).

يُوجد تصريحٌ بخلاف ذلك العمل؛ لأن الإلزام بالعمل الذي عمّت به البلوى وصار عادةً وعرفاً في هذه الحالة يعتبر من قبيل الدلالة، فإذا وُجد تصريحٌ بخلافه، سواء بالقول أو الفعل فإنه لا عبرة بهذا العمل حينئذٍ[١]، وهذا مما يعود إلى قاعدة «لا عبرة للدلالة في مقابلة التصريح»[٢].

ومن أمثلة هذا:

ـ أن تأجير البيوت للسكنى مما يحتاج إلى التعامل به حتى عمّت به البلوى، وتعارف الناس عليه، ولذا فلا يصح استعمالها في غير ذلك في حال إطلاق العقد، فإن اتفق العاقدان على تأجير البيت للانتفاع به في غير ذلك فإن هذا العمل الذي عمّت به البلوى، وتعارف الناس عليه لا يعتبر مع التصريح بخلافه[٣].

ـ وكذا فإن دفع نصف الأجرة مقدماً لمن استأجر داراً لمدة سنة، وتأخير النصف الآخر إلى منتصف السنة مما يحتاج الناس إلى التعامل به حتى عمت به البلوى وتعارف عليه أصحاب العقار في مدينة الرياض، فعند النزاع يكون هذا العمل هو الحجة، ولكن لو صرّح المؤجر بخلافه، وقبل المستأجر، فإن هذا العمل الذي عمّت به البلوى، وتعارف أصحاب العقار عليه لا يعتبر مع التصريح بخلافه[٤].

فإذا توافرت هذه الشروط فإن العمل بما تعم به البلوى يصبح عرفاً ملزِماً، ومعنى كونه ملزِماً أنه يفسّر الإلزام الناشئ من الأدلة التي أحالت عليه، وليس معناه أن يثبت شيئاً في الذمة بنفسه كما هو المتبادر، وإنما جُعل العمل به مُلزِماً حينئذٍ؛ لئلّا يتخلّص منه من أوجب عليه العرف شيئاً بأن العرف غير ملزم، فلم يكن تحكيمه في أيّ مسألة[٥].

---

(١) انظر: المدخل الفقهي العام (٢/٨٧٩)، ورفع الحرج للدكتور يعقوب الباحسين (٣٥٣)، والعرف وأثره في الشريعة والقانون (١٠١).

(٢) مجلة الأحكام مع شرحها درر الحكام (١/٢٨)، المادة رقم (١٣).

(٣) انظر: القواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها (٣٦١، ٣٦٢).

(٤) انظر: العرف وأثره في الشريعة والقانون (١٠٢).

(٥) انظر: المرجع السابق (١٠٢، ١٠٣).

المبحث الثالث

اختلاف الحكم بعموم البلوى باختلاف الأحوال

تعتبر مراعاة تغير العوائد والأعراف خاصةً فيما تعم به البلوى من أهمّ أسباب تغير الأحكام، وهذا أصلٌ عظيمٌ، وبابٌ واسعٌ من أبواب التغير في الفتاوى والأحكام، نشأ لأجله ما يعرف بفقه النوازل[1].

فإن الشريعة الإسلامية قد جاءت وافيةً بمصالح العباد، ومما به حفظ هذه المصالح مراعاة أسباب تغير الأحكام، ومن ذلك تغير الأعراف والعادات المستحسنة بتغير العمل بما تعم به البلوى، فقد تحدث للناس حاجاتٌ، وتتبدل الأحوال فيكون في بقاء الحكم الذي رُوعي فيه عموم البلوى إلحاق الضرر والمفسدة بالمكلفين، فتنعدم الملاءمة بين الحكم والحال الداعية إلى تشريع ذلك الحكم، وتقتضي أصول الشريعة تبديله بحكم آخر يناسب ما عمّت به البلوى بعد تغيره، من أجل درء تلك المفسدة[2].

---

(١) انظر: الاجتهاد وتغير الفتوى بتغير الزمان والمكان، ضمن كتاب الاجتهاد الفقهي أي دورٍ وأي جديد (١١٦)، والقواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها (٤٣٥).
والمراد بفقه النوازل: استنباط الأحكام لما يجد من حوادث لم يُؤثَر عن الفقهاء المتقدمين حكمٌ بخصوصها.
انظر: كتاب مشايخ بلخ من الحنفية (١/ ١٧٩)، وكتاب فقه النوازل الهامش رقم (٦).

(٢) انظر: رسالة نشر العرف ضمن مجموع رسائل ابن عابدين (٢/ ١٢٥)، والعرف والعادة في رأي الفقهاء (٨٣)، والمدخل الفقهي العام (٢/ ٩٢٣)، والقواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها (٤٢٦، ٤٢٧).

ولهذا ذكر جماعةٌ من الفقهاء أن الفتوى تتغيّر بتغيّر الأزمنة والأمكنة والأعراف وأحوال الناس[1].

ونشوء العادة والعرف مرتبطٌ بأسبابٍ منها عموم البلوى، فالضرورة مثلًا ـ وهي من أسباب عموم البلوى ـ قد تدعو المجتمع إلى سلوك عادةٍ أو عرفٍ معيّنٍ؛ ليحقّق له مطلباً من مطالب حياته.

وقد تدعو الحاجة الماسة ـ وهي من أسباب عموم البلوى ـ إلى نشوء العادة والعرف باعتبار أن عدم مراعاتها يؤدي إلى وقوع الناس في الحرج والمشقة.

وهذه الضرورات وتلك الحاجات تتطور وتتجدّد من عصرٍ إلى عصرٍ، ومن مجتمعٍ إلى مجتمعٍ[2]، فينتج عن ذلك تغير العمل بما تعم به البلوى.

وإذا كان العمل بما تعم به البلوى قد يتغيّر من زمنٍ إلى آخر، ومن مكان لآخر باعتباره من قبيل العادة والعرف، فإن تغير الأحكام بناءً على ذلك التغير لأسبابها مضبوطٌ بضوابط معينة؛ إذ إن الأحكام بالنسبة إلى اختلافها باختلاف العمل بعموم البلوى باعتباره عادةً وعرفاً لا تخرج عن ثلاث صور[3]:

الأولى: أن يكون العمل بما تعم به البلوى باعتباره عادةً وعرفاً هو بعينه عملٌ بحكم شرعي، بأن حَكَم به الشرع، أو كان العمل به موجوداً في الناس فدعا إليه الشرع وأكّده.

ومن أمثلة هذا: الطهارة من النجس والحدث عند القيام إلى الصلاة،

---

(١) انظر: الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام (٧٣)، والفروق (١/ ١٧٦، ١٧٧)، وإعلام الموقعين (٣/ ٥)، والموافقات (٢/ ٢٢٦)، ورسالة نشر العرف ضمن مجموع رسائل ابن عابدين (٢/ ١٢٥).

(٢) انظر: العرف وأثره في الشريعة والقانون (٥٥).

(٣) انظر: ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية (٢٤٥).
وأصل هذا التقسيم ذكره الشاطبي، انظر: الموافقات (٢/ ٢١٥ ـ ٢١٧).

وستر العورة فيها، فإن ذلك يتكرّر بتكرار الصلاة حتّى عمّت به البلوى، وصار العمل به عادةً وعرفاً، وهي في الوقت نفسه أحكامٌ شرعيةٌ يستوجب فعلها الثواب، وتركها العقاب.

وكذا ارتداء الحجاب لدى نساء المسلمين، فإن ذلك مما شاع وانتشر بينهنّ، حتى عمت به البلوى، وصار عادةً وعرفاً، والعمل به ثبت بحكمٍ شرعي يستوجب العمل به وعدم تركه.

والحكم في مثل هذا أنه لا يجوز تغيير هذه الأحكام، أو تبديلها مهما تبدّلت الأزمنة وتغيّرت الأحوال، فهذه أحكامٌ ثابتةٌ لا تتغيّر[(١)].

الثانية: أن لا يكون العمل به تعم به البلوى باعتباره عادةً وعرفاً حكماً شرعياً، ولكن تعلق به الحكم الشرعي بأن كان مناطاً للحكم الشرعي.

ومن أمثلة هذا: ما تعامل به الناس من أساليب التعبير والخطاب في المعاملات، وما تعاملوا به من قبض الصداق قبل الدخول، وما عملوا به من الشؤون المخلّة بالمروءات والآداب، وما تعاملوا به في قبض المبيعات، وما يجد من وسائل توثيق العقود والمعاملات، وهذا مما يشيع وينتشر حتى تعم به البلوى، وصار عادةً وعرفاً، وهو ليس حكماً شرعياً، بل تعلق به الحكم الشرعي.

والحكم في مثل هذا: أن الحكم هنا يدور مع مناطه، والحكم هنا لا يتغيّر، ولا يختلف بل هو واحد، والمناط هو الذي يتغير[(٢)].

الثالثة: أن لا يكون العمل بما تعم به البلوى باعتباره عادةً وعرفاً حكماً شرعياً، ولا مناطاً لحكمٍ شرعي، وهذه الصورة يدخل تحتها ما شاع

---

(١) انظر: المدخل الفقهي العام (٢/ ٩٢٤. ٩٢٥)، وضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية (٢٤٥، ٢٤٦)، والقواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها (٤٣٠، ٤٣١).

(٢) انظر: المدخل الفقهي العام (٢/ ٩٢٥)، وضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية (٢٤٦، ٢٤٧)، والقواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها (٤٣٠، ٤٣١).

وانتشر العمل به بين الناس في مظاهر حياتهم المختلفة مما لم يصبح حكماً شرعياً، ولا تعلق به حكم شرعي.

والحكم هنا: أن للناس أن يمارسوا ذلك، ويطوروا أنماط حياتهم؛ ويغيّروا مظاهرها، حسبما يرونه من مقتضيات الزمن، ما دام لا يعارض أمراً من أمور الشريعة الثابتة[1].

ولما كان العمل بما تعم به البلوى باعتباره عادةً وعرفاً يختلف من زمنٍ إلى آخر، ومن مكان لآخر، لذلك وجب على المفتي أو القاضي النظر إلى ذلك حين إصدار الفتوى أو الحكم، فإن كان العمل صحيحاً لا يتعارض مع النصوص أقرّه، ورتّب الفتوى أو الحكم على وفقه، وما كان غير صحيح أنكره، ورتّب الفتوى أو الحكم على الوجه الشرعي[2].

وبالتأمل في فتاوى العلماء المتقدمين نجد أن من أولئك العلماء من أفتى بحكم في حادثةٍ، ثم أفتى بحكم آخر في الحادثة نفسها في وقت، أو مكان آخر، ومن أسباب اختلاف الحكم حينئذٍ اختلاف العمل بما تعم به البلوى، ومن الأمثلة التي يمكن أن توضح هذا:

١ ـ أن الإمام أبا حنيفة أفتى في أول عهد الفرس بالإسلام، وصعوبة نطقهم بالعربية بأنه يجوز للواحد منهم أن يقرأ في الصلاة بالفارسية، وإنما كان ذلك بناءً على العمل بعموم البلوى متمثلاً في الضرورة.

ولكن لَمّا لانت ألسنتهم بالعربية رجع عن هذه الفتوى[3].

ومن هذا يتضح أن الفتوى قد تغيّرت بتغيّر الحال عند العمل بما تعم به البلوى، فإنه لما اختلف الأمر، ولم تعد البلوى عامةً به، اختلفت الفتوى بناءً على ذلك.

---

(١) انظر: ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية (٢٤٩، ٢٥٠)، والقواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها (٤٣٠، ٤٣٣).

(٢) انظر: الفروق (١/١٧٦، ١٧٧)، ورسالة نشر العرف ضمن مجموع رسائل ابن عابدين (٢/١٢٩)، والعرف وأثره في الشريعة والقانون (٥٦).

(٣) انظر: الهداية مع فتح القدير (١/٢٤٨، ٢٤٩)، وتبيين الحقائق (١/١١٠، ١١١)

٢ ـ أن محمد بن الحسن كان يفتي بأن الثوب إذا أصابه شيء من نجاسة الطرقات، كأرواث الدواب ونحوها تجوز الصلاة فيه إذا كان ما أصاب الثوب يسيراً، لا كثيراً فاحشاً.

إلا أنه لما دخل الريّ[١]، ورأى البلوى عمّت بملابسة تلك النجاسات بكثرة؛ لكثرة ما تحويه الطرقات من الطين المخالط لتلك النجاسات، أفتى بأن الكثير الفاحش لا يمنع الصلاة في الثوب الذي أصابته تلك النجاسة[٢].

ومن هذا يتضح أن الفتوى تغيرت بتغيّر الحال في ملابسة ما تعم به البلوى بحسب المكان الذي وقعت الملابسة فيه.

٣ ـ أن الحنفية كانوا يسوغون القضاء بشهادة من ظاهر حاله العدالة دون حاجةٍ إلى تزكيةٍ فيما عدا الحدود والقصاص، وذلك أن الأصل في مستوري الحال العدالة حتى يثبت الجرح، فالعمل بشهادة هؤلاء أمرٌ شاع وانتشر وعسر الاستغناء عن العمل به حتى عمّت به البلوى.

ولكن لما دخل في الإسلام أممٌ من أهل الزيغ والنيات السيئة أفتى الصاحبان أبو يوسف ومحمد بن الحسن بعدم الاكتفاء بظاهر العدالة، ووجوب تزكيتهم إذا لم يعرف القاضي حالهم؛ لانتشار الكذب بين الناس[٣].

---

(١) بفتح الراء وتشديدها، وتشديد الياء، مدينة مشهورة من أمهات البلاد، وأعلام المدن، أكبر من أصبهان، بينها وبين نيسابور مائة وستون فرسخاً، وبينها وبين قزوين سبعة وعشرون فرسخاً، كانت مدينةً عظيمةً خرب أكثرها لما تفانى أهلها بالقتال في عصبية المذاهب، افتتحها عروة بن زيد الخيل الطائي في عهد عمر ﷺ عام ٢٠هـ، وقيل: في عام ١٩هـ، ولما قدمها المهدي في عهد المنصور بنى مدينة الريّ بجوار مدينة الريّ القديمة عام ١٥٨هـ، وينتسب إليها عدد كبير من العلماء، منهم أبو بكر محمد بن زكريا الرازي، وابن أبي حاتم الرازي أحد الحفاظ، وأبو زُرعة أحمد بن الحسين الرازي، وغيرهم كثير.
انظر: فتوح البلدان (٤٤٣ ـ ٤٤٨)، ومعجم البلدان (٣/ ١١٦ ـ ١٢٢)، ومراصد الاطلاع (٢/ ٦٥١).

(٢) انظر: بدائع الصنائع (١/ ٨١)، والهداية مع فتح القدير (١/ ١٨١)، وفتح القدير (١/ ١٧٩)، ورد المحتار على الدر المختار (١/ ٢١٣).

(٣) انظر: بدائع الصنائع (٦/ ٢٧٠)، وفتح القدير (٦/ ٤٥٧، ٤٥٨)، ورسالة نشر العرف ضمن مجموع رسائل ابن عابدين (٢/ ١٢٦).

ومن هذا يتضح أن الفتوى قد تغيّرت بتغيّر الحال عند العمل بما تعم به البلوى؛ فإنه لما اختلف الأمر ولم تعد البلوى عامةً به اختلفت الفتوى بناءً على ذلك.

٤ ـ أن الإمام مالكاً أفتى فيمن له ماءٌ وراء أرض دون أرضه، فأراد أن يجري ماءه في أرض جاره بأنه ليس له ذلك مع أَن هذه حادثةٌ تعم بها البلوى؛ إذ إن عدم التيسير بجواز هذا الأمر يعتبر ضرراً عاماً لأحوال هذا الرجل المحتاج إلى هذا الماء، والتيسير بالجواز مؤيَّدٌ بقضاء عمر رضي الله عنه في قضية محمد بن مسلمة[١] رضي الله عنه التي أجبره فيها على أن يُجري الماء في أرضه؛ ليمر إلى أرض جاره، بما أنه لا يضره، بل يستفيد منه[٢]، وفتوى الإمام مالك هنا مبنية على اختلاف الحال عند العمل بما تعم به البلوى، حيث شاع فساد الزمان وانتشر، فاستحق الناس الاتهام[٣]، ولذلك قال الإمام مالك: «ولكن فسد الناس واستحقّوا التُّهم، فأخاف أن يطول الزمان وينسى ما كان عليه جري هذا الماء، وقد يدّعي جارك عليك به دعوى في أرضك»[٤].

ومما يمكن أن يمثّل به هنا ما يكون في باب خوارم المروءة، حيث كانت بعض الخصال في الزمن الماضي تعتبر من خوارم المروءة، كالأكل في الشوارع.

---

(١) هو أبو عبد الرحمٰن، وقيل: أبو عبد الله محمد بن مسلمة بن خالد بن عدي الأوسي الأنصاري الحارثي، صحابي من الأمراء الفضلاء، ولد قبل البعثة باثنتين وعشرين سنة، وهو من أهل المدينة، شهد بدراً وما بعدها ما عدا غزوة تبوك، واستخلفه النبي ﷺ في بعض غزواته، وهو أحد الذين قتلوا كعب بن الأشرف، وولاه عمر رضي الله عنه على صدقات جهينة، واعتزل الفتنة في أيام عليّ رضي الله عنه، فلم يشهد الجمل، ولا صفين، وكانت وفاته في المدينة عام ٤٣هـ، وقيل: ٤٦هـ، وقيل: عام ٤٧هـ.
انظر: الطبقات الكبرى (٣/ ٤٤٣ ـ ٤٤٥)، والاستيعاب (٣/ ١٣٧٧)، وأسد الغابة (٤/ ٣٣٠، ٣٣١)، والإصابة (٩/ ١٣١ ـ ١٣٣)، الترجمة رقم (٧٨٠٠).

(٢) أخرجه مالك في كتاب الأقضية، باب القضاء في المرفق.
انظر: الموطأ (٥٢٩) برقم (١٤٢٨).

(٣) انظر: المنتقى (٦/ ٤٦).

(٤) المرجع السابق.

إلا أنه مع تطوّر أساليب الحياة وتغيّر العادات شاع هذا العمل وانتشر وعسر الاستغناء عنه حتى عمّت به البلوى في هذا الزمن، وصار الأكل في المطاعم المكشوفة سبيل المتعجلين، فلا يكون هذا من خوارم المروءة في هذا الزمن[1].

وكذا فإن رد شهادة حالق اللحية في الزمن الماضي كان معمولاً به باعتباره من قبيل الفسق الذي ترد الشهادة لأجله.

وفي هذا الزمن شاع هذا الأمر وانتشر وعسر الاستغناء عن شهادة مثل هؤلاء حتى عمّت بذلك البلوى، فلا يقال بردّ شهادة حالق اللحية، وإلا لتعطلت مصالح المسلمين وحقوقهم[2].

---

(١) انظر: الاجتهاد وتغيّر الفتوى بتغيّر الزمان والمكان ضمن كتاب الاجتهاد الفقهي أي دورٍ وأي جديد (١١٨).

(٢) انظر: المرجع السابق، وانظر ـ غير ذلك من الأمثلة في ـ رسالة نشر العرف ضمن مجموع رسائل ابن عابدين (٢/١٢٦، ١٢٧، ١٣٠، ١٣١)، والعرف والعادة في رأي الفقهاء (٨٤ ـ ٨٩).

المبحث الرابع

أثر عموم البلوى إذا كان عادةً وعرفاً في الفروع الفقهية

يمكن أن نجد أثر عموم البلوى إذا كان عادةً وعرفاً في أحكام كثيرٍ من الحوادث باعتباره من قبيل العادة والعرف الذي يلزم تحكيمه، وذلك إما على سبيل الابتداء، بحيث يترتب على اعتباره إنشاء حكمٍ مبتدأ، وإما على سبيل الطروء بحيث يترتب على اعتباره تغيير حكمٍ سابق.

ومن الفروع الفقهية التي توضح هذا:

الفرع الأول: طهارة نجو[1] ما يؤكل لحمه من الطيور:

ملابسة الطيور مما يؤكل لحمه مما شاع وانتشر حتى عمّت به البلوى وصار ذلك عادةً وعرفاً عندهم، وتُرِكَ الحمام في المساجد حتى في المسجد الحرام مع علمهم بما يكون منها، ومع أن الأصل في نجوها أن يكون نجساً يفسد به الماء؛ إذ إنه يستحيل إلى نتنٍ وفسادٍ، إلا أن البلوى قد عمّت بملابستها، وتعارف الناس على ترك تطهيرها، لذلك ذهب الحنفية والمالكية وأحمد في روايةٍ عنه إلى القول بطهارة نجو ما يؤكل لحمه[2]، وعلّل الحنفية ذلك بما ذكرنا[3].

---

(١) المراد بالنجو: ما يخرج من بطونها من الروث ونحوه.
انظر: لسان العرب، مادة (نجا) (٢٠/١٧٧).

(٢) انظر: الاختيار لتعليل المختار (١/ ٣٤، ٣٥)، وجواهر الإكليل (١/ ٩)، والمغني (٢/ ٤٩٢).

(٣) انظر: الهداية مع فتح القدير (١/ ٨٧، ٨٨)، والاختيار لتعليل المختار (١/ ٣٤، ٣٥)، وتبيين الحقائق (١/ ٢٧)، وفتح القدير (١/ ٨٧، ٨٨)

وذهب الشافعية وأحمد في روايةٍ عنه إلى القول بنجاسة نجو ما يؤكل لحمه[1]، إلا أنه يعفى عن تطهيره عند الشافعية؛ لعموم البلوى متمثلاً في مشقة الاحتراز[2].

الفرع الثاني: بيع الثمر إذا بدا صلاحه مع شرط بقائه[3].

يحتاج الناس إلى التعامل ببيع الثمر إذا بدا صلاحه مع شرط بقائه، وعَسُرَ استغناؤهم عنه حتى عمّت به البلوى، وصار عادةً وعرفاً للناس، فذهب مالك والشافعي وأحمد ومحمد بن الحسن إلى جواز التعامل بذلك، واشترط محمد بن الحسن أن يكون الثمر قد تناهى عِظَمُه[4].

وذهب أبو حنيفة وأبو يوسف إلى القول بعدم جواز هذه المعاملة؛ إذ إنها تدخل في عموم النهي عن بيعٍ وشرط، أو في عموم النهي عن صفقةٍ في صفقةٍ، باعتبار أنها إجارةٌ في بيعٍ إن كان للمنفعة حصةٌ من الثمن، أو إعارة في بيع إن لم يكن للمنفعة حصةٌ من الثمن[5].

وقد علّل محمد بن الحسن جواز ذلك بأن الناس يحتاجون إلى هذه المعاملة، حتى عمّت بذلك البلوى، وتعاملوا بها وصار ذلك عادةً وعرفاً لهم؛ لذلك كانت هذه المعاملة جائزة[6].

الفرع الثالث: دخول الحمّام من غير تقدير العين المستهكلة ومدة اللبث:

احتاج الناس في الزمن الماضي إلى دخول الحمّامات من غير تقدير

---

(١) انظر: المجموع (٢/ ٥٥٠)، والمغني (٢/ ٤٩٢).

(٢) انظر: المجموع (٢/ ٥٥٠).

(٣) ومثل ذلك بيع الزرع بشرط الترك.
انظر: تبيين الحقائق (٤/ ١٢)، والهداية مع فتح القدير (٥/ ٤٨٩)، وفتح القدير (٥/ ٤٩٠).

(٤) انظر: بداية المجتهد (٢/ ١٥٠، ١٥١)، وتكملة المجموع (١١/ ٤٣٥)، والمغني (٦/ ١٥٥، ١٥٦)، وفتح القدير (٥/ ٤٨٩).

(٥) انظر: فتح القدير (٥/ ٤٨٩، ٥٩٠).

(٦) انظر: المبسوط (١٢/ ١٩٦)، والهداية مع فتح القدير (٥/ ٤٨٩)، وتبيين الحقائق (٤/ ١٢)، وفتح القدير (٥/ ٤٨٩، ٤٩٠)، ورد المحتار على الدر المختار (٤/ ٣٩).

العين المستهلكة، وهو الماء، ومدة اللبث حتى عسر استغناؤهم عن ذلك وعمّت به البلوى وصار عادة وعرفاً للناس في ذلك الزمن، فيجوز ذلك وإن لم تُعيّن الأجرة أو تُقدّر مدة اللبث، فمع أن هذه إجارةٌ فلا بد فيها من بيان المدة، والعقد فيها واردٌ على استهلاك العين، فلا بد من بيان مقداره، ففي ذلك جهالتان: جهالةٌ في المدة، وجهالةٌ في المعقود عليه، وكل ذلك كافٍ في إفساد هذه الإجارة، إلا أن عموم البلوى بهذا العمل وتعارف الناس عليه جعله جائزاً[1]، وفي نزع الناس عن هذا العمل حرجٌ ومشقة، وفي ذلك يقول ابن عابدين: «قوله: (وللعرف)؛ لأن الناس في سائر الأمصار يدفعون أجرة الحمّام وإن لم يُعلم مقدار ما يستعمل من الماء ولا مقدار العقود، فدل إجماعهم على جواز ذلك، وإن كان القياس يأباه؛ لوروده على إتلاف العين مع الجهالة»[2].

الفرع الرابع: إعطاء الأجرة وأخذها على القيام بأعمال الطاعات:

الأصل أن كل طاعةٍ يختص فاعلها أن يكون من أهل القربة أن لا يجوز الاستئجار على القيام بها، ولا أخذ الأجرة كذلك، وذلك كالإمامة والأذان والحج وتعليم القرآن والجهاد، وهذا هو مذهب أبي حنيفة[3] وأحمد في رواية عنه[4].

وقد ذكر بعض علماء الحنفية أن القول بمنع الاستئجار على القيام بالطاعات، وأخذ الأجرة عليها إنما هو في الزمن الماضي عند ما كان للقائمين بتلك الأعمال أعطياتٌ من بيت المال، وكان للناس رغبةٌ فيهم،

---

(١) انظر: الهداية مع فتح القدير (٨/ ٣٨، ٣٩)، والاختيار لتعليل المختار (٢/ ٦٠)، وشرح العناية على الهداية مع فتح القدير (٨/ ٣٨، ٣٩)، والاعتصام (٢/ ٦٤٤)، ونهاية المحتاج (٥/ ٢٧٧)، ورد المحتار على الدر المختار (٥/ ٣٢)، ورسالة نشر العرف ضمن مجموع رسائل ابن عابدين (٢/ ١٢٧).

(٢) رد المحتار على الدر المختار (٥/ ٣٢).

(٣) انظر: تبيين الحقائق (٥/ ١٢٤).

(٤) انظر: المغني (٨/ ١٣٦).

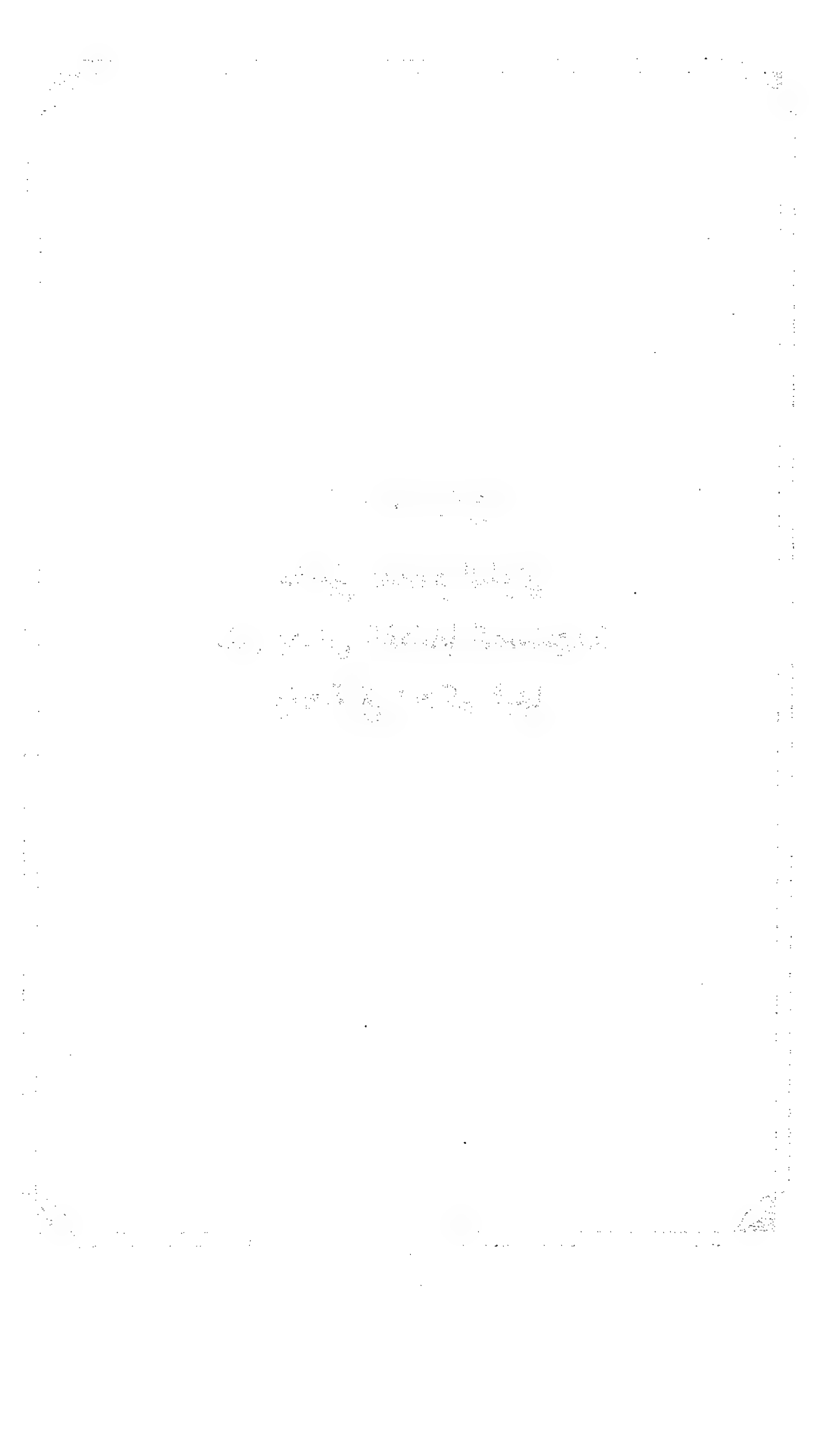
فيجازون الإحسان بالإحسان من غير شرط، فيعينونهم على معاشهم ومعادهم، إلا أنه لما كانت أعمال الطاعات مما شاع بين المسلمين وانتشر، بحيث لو كُلّفوا بعدم جواز إعطاء الأجرة وأخذها على القيام بها لعسر استغناؤهم عن تلك الأعمال، وعمت بذلك البلوى، خاصةً مع تقاعس الهمم عن القيام بهذه الأعمال حسبةً، وترتب على ذلك تضييع إقامة تلك الشعائر الدينية، لمّا كان الأمر كذلك أفتى المتأخرون من علماء المذهب الحنفي بجواز إعطاء الأجرة، وأخذها على القيام بتلك الطاعات؛ لما رأوا من تغير الحال[1].

---

(١) انظر: الهداية مع فتح القدير (٨/ ٤٠)، والاختيار لتعليل المختار (٢/٥٩، ٦٠)، وتبيين الحقائق (٥/ ١٢٤، ١٢٥)، ورسالة نشر العرف ضمن مجموع رسائل ابن عابدين (٢/ ١٢٥، ١٢٦).

الباب الرابع

تطبيق عموم البلوى
على بعض القضايا المستجدة
وتحقيق الحكم فيها



إنّ الغرض الأهمّ من التأصيل والتقعيد لأيّ علم يبرز فيما ينبني على ذلك من نتائج عمليةٍ تطبيقيةٍ؛ لذا كان الغرض الأسمى من دراسة علم أصول الفقه مثلاً معرفة كيفية استنباط الأحكام الفقهية، وبيان الأحكام لما يجدّ من حوادث.

وارتباط التقعيد بالتطبيق في علم أصول الفقه أمرٌ بالغ الأهمية؛ إذ إن ذلك يُخرج العلم عن نطاق القواعد المجرّدة إلى التطبيق العملي المتعلّق بأفعال المكلّفين، وبذلك تبرز الفائدة العظمى، والجانب المهم من دراسة علم أصول الفقه.

وتبرز تلك الأهمية بصورةٍ أكبر عند ما يكون التطبيق مرتبطاً بما يجدّ للناس من حوادث، فمن خلال ذلك يلمس الناس أهمية التقعيد الوارد في موضوعٍ ما؛ لارتباط تطبيقه بما يقع لهم في حياتهم المعاصرة.

ومن هذا المنطلق رأيت أن يكون الباب الرابع ممثلاً للجانب التطبيقي لما سبق تقعيده، وإن كنت قد حرصت في الأبواب السابقة على ذكر بعض الأمثلة الفقهية التي ذكرها العلماء المتقدمون، أو الباحثون المعاصرون التي توضّح بعض القواعد المراد تقريرها، إلا أن هذا الباب الرابع يضمّ إلى جانب التطبيق على ما سبق تقعيده البحث في قضايا معاصرة، تندرج في جملتها تحت البحث في عموم البلوى.

وقد حرصت على تنويع البحث في تلك القضايا بأن تكون راجعةً إلى أبواب فقهية متعدّدة، كالعبادات والمعاملات وشؤون الأسرة وغيرها، وما تلك القضايا إلا أمثلة فقط، وإلا فغيرها مما يمكن أن يلحق بها كثير يصعب حصره؛ إذ إن الحياة تتطور، وأمور الناس تتغيّر، وما يجدّ للناس

في حياتهم من أمور ضرورية، أو حاجية يدخلها ذلك التطوّر والتغيّر من زمنٍ إلى آخر. ويبرز ذلك بصورةٍ أكبر في هذا العصر الحديث الذي كثرت فيه الاختراعات العلمية، وتطوّرت فيه أساليب الحياة، وتطوّرت مع ذلك ضروريات الإنسان وحاجياته. وصلاحية الشرع للتطبيق في كل عصرٍ، وأيّ مكانٍ تفرض على علمائه الاستعداد لبيان الأحكام المناسبة لما جدّ من حوادث.

ولانضباط البحث في هذه المسائل وتناسقه، فقد رأيت أن يكون البحث فيها وفق المنهج الآتي:

١ ـ تصوير المسألة بالتعريف، أو بيان تاريخ النشأة.

٢ ـ بيان مدى جدّة المسألة.

٣ ـ بيان وجه عموم البلوى في السألة بذكر سبب عموم البلوى الذي تندرج تحته المسألة، سواء أكان ذلك من خلال ما ذكره العلماء والباحثون في ذلك، وتحقيق صحة ذلك أو عدمها، أم من خلال الاستنباط.

٤ ـ بيان علاقة تلك المسألة بما سبق بحثه في صلة عموم البلوى بالمسائل الأصولية، أو القواعد الفقهية، وتحقيق ذلك.

على أن تلك الصلة تبرز بصورة أكبر فيما يتّصل بالقواعد الفقهية دون ما يتّصل بالمسائل الأصولية، كما سيأتي بيان ذلك.

وينبغي التنبيه على أن الغرض من بحث تلك القضايا، لا يقصد به الوصول إلى إثبات حكم شرعي معيّن، بقدرِ ما هو بيانٌ لأثر عموم البلوى في العمل بتلك القضايا المستجدة.

وعند ما قلت في عنوان هذا الباب «وتحقيق الحكم فيها»، فإنما قصدت تحقيق الحكم بعموم البلوى في تلك القضايا، لا تحقيق الحكم الشرعي التكليفي فيها، وإن كنت سأشير إليه في مواضع كثيرة فإنما ذلك لأجل بيان أثر تحقق عموم البلوى في هذه القضية أو تلك، وهل كان القول بحكم معيّنٍ في قضية من القضايا بناءً على عموم البلوى على سبيل الاعتماد أو الاعتضاد؟

الفصل الأول

تطبيق عموم البلوى

على بعض القضايا المستجدة في العبادات

المبحث الأول

استعمال التقويم في تحديد مواقيت الصلاة

إنّ وجود الإنسان في عالمٍ متغيّرٍ جعله يفكّر محاولاً إيجاد وسائل تعينه على معرفة الوقت، فاعتمد في بداية الأمر على تكرار الظواهر الكونية بشكل دوري، وما قد يحدث في ذلك من تفاوتٍ من فترةٍ إلى أخرى، ثم دفعه ذلك إلى الاعتماد على الساعات الشمسية، التي كانت مقياساً للوقت لآلاف السنين.

ثم لجأ إلى أجهزةٍ عدة لقياس الوقت، قام باستنباطها بطرقٍ أولية، فاخترع الساعات الميكانيكية في القرن الثالث عشر الميلادي تقريباً، وانتشر استعمالها في القرن الخامس عشر الميلادي وما بعده، وتلك أجهزةٌ مكّنت الإنسان من معرفة الوقت بدقةٍ، تصل إلى أقلّ من دقيقةٍ واحدةٍ في اليوم.

ثم توصّل إلى اختراع الساعة ذات الرقاص في القرن الثامن عشر الميلادي، حيث حقّقت مزيداً من الدقة في قياس الوقت، وصلت إلى عدة ثوانٍ في اليوم، ولا يزال اختراع الأجهزة المتطورة في قياس الوقت مستمراً، وهي ذات دقةٍ عاليةٍ في ضبط الأوقات[1].

ولما كانت معرفة الأوقات وتحديدها من الأمور المهمة لدى عامة المسلمين؛ لتعلقها بعباداتهم، فقد اهتموا بتحديدها ومعرفة ما يفيدهم في معرفة ذلك التحديد.

---

(١) انظر: كتاب التوقيت والتقويم (٧٧، ٩٥، ٩٦، ٩٨).

وتشتدّ هذه الأهمية حينما يتعلّق ذلك التحديد بأوقات الصلوات الخمس المفروضة؛ لتكرّرها لعموم المسلمين، وتعلّق دخول بعض أوقاتها بوقت الإمساك، أو الإفطار في صيام رمضان. وقد وردت السنة بتحديد أوقات الصلوات اعتماداً على علاماتٍ طبيعيةٍ وظواهر كونية تتعلّق بحركة الشمس.

ومع التطوّر في الأخذ بما يعين على تحديد الأوقات من حسابٍ وآلات مما يفيد في تحديد أوقات الصلاة، كان لفقهاء المسلمين وقفة مع الأخذ بذلك سيأتي الإشارة إليها لاحقاً.

ولما كان المعوّل عليه في تحديد مواقيت الصلاة هو حركة الشمس الظاهرية نظراً لتعيين الشرع، فإنه لا بدّ من الربط بين ذلك التعيين والفلك والحساب، ويتمّ ذلك وفق معادلات رياضية معينة يقوم بحسابها مختصون بمعرفة تلك العمليات الحسابية[1].

* تصوير المسألة وبيان تاريخ النشأة:

تحديد مواقيت الصلاة عن طريق الحساب كان معروفاً لدى متقدمي المسلمين، إلا أن استعمال هذا الحساب قد تطوّر عبر العصور بتطوّر الآلات المستخدمة في العمليات الحسابية، وصارت تستخدم في ذلك الرسوم البيانية، أو الحاسبات الالكترونية في حلّ المعادلات المذكورة[2]، ومع ظهور آلات الطباعة وجد ما يعرف بالتقويم اليومي، وهو يعتمد على عمليات حسابية دقيقة، يقوم بها بعض المختصين عن طريق الربط بين حركة الشمس، التي هي المعتمد في تحديد أوقات الصلاة، وحساب ساعات النهار والليل في عددٍ من المدن المختلفة المواقع، ويعتبر في ذلك

---

(١) انظر: بحث تعيين مواقيت الصلاة في أيّ زمانٍ ومكانٍ على سطح الأرض (١٣٥٥ ـ ١٣٧٦)، للدكتور حسين كمال الدين في مجلة البحوث الإسلامية، العدد الثالث، ١٣٩٧هـ.

(٢) انظر: المرجع السابق (١٣٨٠ ـ ١٤٠٣).

فروق التوقيت في كل وقتٍ، وكلّ يومٍ، ويمكن بعمليات حسابية إضافية تحديد أوقات الصلوات في سائر المدن والقرى، ويتمّ إصدار مثل هذا التقويم بصورةٍ سنويةٍ، مبيّناً فيه أوقات الصلوات الخمس في عددٍ من المدن بالتوقيت الغروبي والزوالي أو بأحدهما.

ومع وجود الحاسبات الآلية فإنه يمكن بعمليةٍ حسابيةٍ إصدار تقويم زمني يحدّد فيه مواقيت الصلوات لسنواتٍ عديدةٍ قادمة.

* بيان مدى جدّة المسألة:

إنّ استعمال التقويم في تحديد مواقيت الصلاة، قد ارتبط بظهور آلات الطباعة واستعمالها خاصةً في البلاد الإسلامية، حيث تطبع مجموعة كبيرة من تلك التقاويم، ويتمّ توزيعها على المساجد؛ للعمل بها في كل سنةٍ هجريةٍ.

والتقويم المستعمل في المملكة العربية السعودية يطلق عليه تقويم أم القرى، فأما عملياته الحسابية فتقوم بها لجنة تختص به، وهي لجنة إصدار تقويم أمّ القرى. وأما تنفيذه وطباعته، فذلك من اختصاص مصلحة مطابع الحكومة، ويظهر من النظر في هذا التقويم أنه بُدئ في إصداره قبل سبعين سنة من الآن، مما يوضّح مدى جدّة المسألة، وأن الابتلاء بها من الأمور المستجدة.

* بيان وجه عموم البلوى في المسألة:

استعمال التقويم في تحديد مواقيت الصلاة مما شاع بين عامة المسلمين، وانتشر العمل به بين المؤذنين خاصة، وعَسُرَ استغناؤهم عن العمل به، حتى عمّت بذلك البلوى.

ومن هذا يتضح أن دخول هذه المسألة تحت عموم البلوى يندرج تحت السبب الثالث من الأسباب العامة لعموم البلوى، وهو شيوع الشيء وانتشاره، والعموم في هذه المسألة آتٍ من شمول وقوعها لعموم المكلّفين

في عموم أحوالهم، بحيث يلزم من القول بعدم جواز العمل بالتقويم في تحديد مواقيت الصلاة إلحاق المشقة العامة بالمكلّفين.

*** علاقة هذه المسألة بصلة عموم البلوى بالمسائل الأصولية، أو القواعد الفقهية:**

تبرز علاقة هذه المسألة بتلك المسائل والقواعد في جهتين:

الجهة الأولى: علاقتها بصلة عموم البلوى بالمسائل الأصولية:

وتبرز هذه العلاقة في حالتين:

الأولى: في صلة عموم البلوى بالإجماع السكوتي، حيث إن العمل بالتقويم في تحديد مواقيت الصلاة مما شاع وانتشر وعسر الاستغناء عنه، حتى عمّت بذلك البلوى، ولم ينكر ذلك أحدٌ من العلماء، فكان ذلك إجماعاً منهم على جواز العمل به.

الثانية: علاقتها بصلة عموم البلوى بفتح الذرائع، حيث إن التكليف بالقول بعدم جواز العمل بالتقويم في تحديد مواقيت الصلاة، بحيث يعسر الاستغناء عنه، وتعمّ بذلك البلوى فيه إلحاقٌ للمشقة والضرر بالمكلّفين، فيقال بجواز العمل بالتقويم في تحديد مواقيت الصلاة تيسيراً عليهم، فتبيّن من هذا أن في اعتبار عموم البلوى هنا، والقول بالجواز تيسيراً لأجله مما يترتّب عليه تحصيل مصلحةٍ ودفع مفسدةٍ فيه فتحٌ للذريعة.

الجهة الثانية: علاقة هذه المسألة بصلة عموم البلوى بالقواعد الفقهية:

إذا أردنا أن نتبيّن علاقة هذه المسألة بذلك، فلا بدّ من النظر فيما قاله الفقهاء حول حكم المسألة، وما يرد في ذلك من تعليلات.

وهذه المسألة مما يندرج البحث فيها تحت حكم العمل بالحساب في تحديد مواقيت الصلاة عند الفقهاء المتقدمين، ولذلك فيمكن أن تبرز علاقة هذه المسألة بصلة عموم البلوى بالقواعد الفقهية في ناحيتين:

أولاهما: علاقة هذه المسألة بقاعدة المشقة تجلب التيسير، أو بقاعدة لا ضرر ولا ضرار، وتتمثل هذه العلاقة في أن القول بعدم جواز العمل

بالتقويم في تحديد مواقيت الصلاة، باعتبار أنه من قبيل العمل بالحساب، والحساب لا يعتمد عليه في تحديد مواقيت الصلاة يلحق المشقة والضرر بالمكلّفين، بحيث يعسر استغناؤهم عن العمل به، حتى عمّت بذلك البلوى؛ إذ يصعب على غالب الناس، وخاصةً المؤذنين معرفة الأوقات بدقة وتحديدها بدون الاعتماد على ذلك التقويم، وتشتد هذه الصعوبة في هذا الزمان الذي كثر فيه العمران وعلا، وكثرت فيه الإضاءات في الشوارع، وعلى رؤوس البنايات، مما يصعب معه الاعتماد على حركة الشمس، فيكون في القول بجواز الاعتماد على التقويم في تحديد مواقيت الصلاة باعتبار أن العمل به من قبيل العمل بالحساب، والحساب يجوز الاعتماد عليه في تحديد مواقيت الصلاة[1]، يكون في ذلك تيسيرٌ على المكلّفين، ودفعٌ للضر عنهم، ومن هنا ظهرت العلاقة بين هذه المسألة وصلة عموم البلوى بقاعدة المشقة تجلب التيسير، وقاعدة لا ضرر ولا ضرار، فإن التكليف بعدم جواز العمل في هذه المسألة يلحق المشقة والضرر بالمكلّفين، متمثلاً في عموم البلوى بهذه المسألة، وعموم البلوى يعتبر سبباً في التيسير، والتكليف معه ضررٌ يلزم دفعه.

ثانيتهما: علاقة هذه المسألة بقاعدة العادة محكّمة، ويتمثّل ذلك في أن مَنْ أجاز العمل بالحساب في تحديد مواقيت الصلاة، قد احتجّ بأن الناس في سائر الأعصار والأمصار يعتمدون في حال ما إذا حال دون الشمس غيمٌ على الحساب بالرمل والماء ونحوهما[2]، وحاصل ذلك راجعٌ إلى العمل بعموم البلوى إذا كان عادةً وعرفاً، حيث شاع وانتشر العمل بالحساب بالرمل والماء ونحوهما إذا حال دون الشمس غيمٌ ونحوه، حتى عسر استغناؤهم عن ذلك، وعمّت به البلوى، وصار عادةً وعرفاً. والعمل بالتقويم في تحديد مواقيت الصلاة من هذا القبيل؛ إذ قد شاع وانتشر بين

---

(١) وعلى ذلك أكثر الفقهاء. انظر: الفروق (٢/١٧٨، ١٧٩). والعلَم المنشور في إثبات الشهور (٧).

(٢) انظر: العلَم المنشور في إثبات الشهور (٩).

الناس العمل بالتقويم في تحديد مواقيت الصلاة وعسر استغناؤهم عن العمل به، حتى عمّت بذلك البلوى وصار عادةً وعرفاً، فتحكّم هذه العادة، وذلك العرف، خاصةً وقد انطبقت على العمل بالتقويم في تحديد مواقيت الصلاة شروط العمل بما تعمّ به البلوى إذا كان عادةً وعرفاً، وما العمل بالتقويم في تحديد مواقيت الصلاة إلا امتدادٌ للعمل بالحساب الذي كان معروفاً لدى المتقدمين، والحاجة إلى العمل بالتقويم في الزمان الحاضر أشدّ من الحاجة إلى العمل بالحساب في الأزمان الماضية؛ لما سبق ذكره من صعوبة الاعتماد على حركة الشمس في هذا الزمان؛ لوجود ما يعيق هذه الرؤية في بعض الأوقات، أو يجعلها صعبةً.

والعمل بعموم البلوى هنا باعتباره عادةً وعرفاً يستند على العمل بالمصلحة؛ إذ إن العمل بالتقويم في تحديد مواقيت الصلاة يُسهّل معرفة أوقات الصلوات في وقت صار فيه تحديد تلك الأوقات أمراً بالغ الصعوبة، كما يساعد العمل بالتقويم على توحيد أوقات الأذان، وعدم اختلافها في وقتٍ كثرت فيه المساجد، وصارت أصوات كثيرٍ من المؤذنين مسموعةً في مكانٍ واحدٍ، وعدم توحيد أوقات الأذان يؤدي إلى الاضطراب في العمل، خاصةً إذا تعلّق الأمر بالإمساك أو الإفطار في رمضان، ولذلك أفتى بعض العلماء المتأخرين بالعمل بتلك التقاويم استناداً إلى تلك المصلحة[1].

---

(١) انظر: فتاوى ورسائل سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم (٢/ ١٣٠ ـ ١٣٢)، وكلام فضيلة الشيخ محمد العثيمين يشير إلى جواز الاعتماد على تقويم أم القرى، وإن كان قائماً على الظنّ والتحرّي، مع ضرورة التثبّت والتحرّي في وقت الفجر خاصة. انظر: لقاء الباب المفتوح (٧/ ٣٩ ـ ٤١)، و(١٦/ ٢٤).

المبحث الثاني

استعمال مكبرات الصوت في الأذان

من المعلوم أن الأذان يترتّب عليه الإعلام بدخول أوقات الصلوات المفروضة، كما يترتّب على ذلك جواز الإفطار المبني على الإعلام بغروب الشمس ودخول وقت المغرب، أو لزوم الإمساك في صيام رمضان المبني على الإعلام بطلوع الفجر الصادق ودخول وقت الفجر.

ولما كانت المساجد في الزمان الماضي صغيرة، وأعداد الناس قليلة، وفي المساكن قلةٌ وتقاربٌ، سهل مع ذلك سماع الأذان، وكذا القراءة والتكبيرات والخطب وغير ذلك، ولكن مع تطوّر أساليب الحاجة إلى إسماع الأذان، ومع اتّساع المساجد نشأت الحاجة إلى إسماع المصلين القراءة والتكبيرات والخطب، فكان في استعمال مكبّرات الصوت سدٌّ لتلك الحاجة.

*** بيان مدى جدّة المسألة:**

استعمال مكبرات الصوت في الأذان وغيره من المسائل المستجدّة؛ إذ إن اختراع مكبر الصوت قد بدأ في العقد الثاني من القرن العشرين الميلادي[١]، وإذا كان اختراع مكبر الصوت من الأمور الحديثة المعاصرة فإن استعماله يعتبر من الأمور المستجدة، وخاصة في البلاد الإسلامية.

---

(١) انظر: مجلة الفيصل، العدد رقم (١٣٧)، ص(٥٢).

* **بيان وجه عموم البلوى في المسألة:**

استعمال مكبرات الصوت في الأذان وغيره مما شاع وانتشر استعماله، وعسر الاستغناء عنه، حتى عمّت بذلك البلوى.

فهذه المسألة تندرج تحت السبب الثالث من الأسباب العامة لعموم البلوى، وهو شيوع الشيء وانتشاره، والعموم هنا آت من شمول وقوع هذه الحادثة لعموم المكلّفين في عموم أحوالهم، سواء في الأذان، أو في غيره، فيلزم من القول بعدم جواز استعمال مكبّر الصوت حينئذٍ إلحاق المشقة العامة بالمكلّفين، فيكون في اعتبار عموم البلوى حينئذٍ تيسيرٌ على الناس.

* **علاقة هذه المسألة بصلة عموم البلوى بالمسائل الأصولية، أو القواعد الفقهية:**

وتتمثلّ هذه العلاقة في جهتين:

أولاهما: علاقتها بصلة عموم البلوى بالمسائل الأصولية.

وتبرز هذه العلاقة في صلة عموم البلوى بالإجماع السكوتي، حيث إن استعمال مكبّر الصوت في الأذان وغيره عسر استغناء الناس عنه، حتى عمّت بذلك البلوى وشاع عملهم بذلك وانتشر، وأفتى بعض العلماء بجواز استعمال مكبّرات الصوت في الأذان وغيره[1]، وسكت الباقون مع الجزم باطّلاعهم على العمل بذلك، وغلبة الظنّ باطّلاعهم على فتوى الباقين، فلما سكتوا، ولم ينكروا كان ذلك إجماعاً على جواز استعمال مكبّرات الصوت في الأذان وغيره.

ثانيتهما: علاقة هذه المسألة بصلة عموم البلوى بالقواعد الفقهية:

وتبرز هذه العلاقة في صلة عموم البلوى باختلاف الحكم باختلاف العمل بعموم البلوى، حيث كان يتم إسماعُ الأذان وغيره للناس مباشرة

(١) انظر: مجلة الأزهر، الجزء السادس: المجلد الخامس والعشرون ص(٧١٤)، والمجلة العربية، العدد رقم (١٢١)، ص(١٢)، ومجلة البحوث الفقهية المعاصرة، العدد الرابع، ص(١٤٧، ١٤٨).

بمجرد رفع الصوت، ولم تكن تلك الآلات معروفة في زمن التشريع والأزمان اللاحقة، واستمر عمل المسلمين بدونها، ومع ظهور هذه الآلة في العصر الحديث وجدت الحاجة إلى استعمالها؛ لاتّساع المساجد وكثرة المصلين، واتّساع العمران مما قد يصعب معه إسماع الأذان بدون استعمال هذه الآلة، ولهذا فإنه قد عسر الاستغناء عن استعمال مكبرات الصوت في تلك العبادة في هذا العصر، حتى عمّت بذلك البلوى، وأصبح ذلك عادة وعرفاً، ولهذا فإن الحكم الشرعي هنا يدور مع مناطه، حيث إن العمل بعموم البلوى هنا ليس حكماً شرعياً، ولكن تعلق به الحكم الشرعي، حيث يعتبر مناطاً للحكم الشرعي الذي هو إبلاغ صوت المؤذن، والحكم هنا لم يختلف، ولم يتغير بل هو واحد، ولكن مناطه هو الذي تغيّر، حيث كانت تؤدى تلك العبادة بوسيلةٍ معينةٍ في الأزمان الماضية، ثم تغيرت هذه الوسيلة في هذا الزمان.

واعتبار العمل بعموم البلوى هنا اعتبارٌ لوسيلةٍ أُحدثت لغاياتٍ ومقاصد مشروعة، ولذلك فقد جاءت فتاوى كثيرٍ من العلماء المتأخرين موافقةً لذلك ومبنيةً على تلك الاعتبارات[١].

---

(١) خاصةً وقد توافرت شروط اعتبار عموم البلوى سبباً في التيسير، وشرط اعتبار التكليف عنده من قبيل الضرر الذي يلزم منعه.
انظر: المراجع السابقة، وكتاب ثلاث رسائل فقهية (١٥٩ ـ ١٦٠).

المبحث الثالث

استعمال المناظير في رؤية الأهلّة والاعتماد عليها

كانت العين البشرية إلى وقتٍ قريبٍ هي الأداة البصرية الوحيدة، التي يستعملها الناس لمراقبة الأجرام السماوية، إلى جانب بعض آلات الرصد القديمة، حتى تَمَّ اختراع المنظار[1] في أوائل القرن السابع عشر الميلادي، واستعمل أول الأمر في المجالات العسكرية، وبعد هذا توالى تطوير المنظار، بحيث صارت لديه القدرة الفائقة على تحديد مواقع الأجرام السماوية بدقةٍ بالغةٍ بالنسبة للمراقب من الأرض[2]، وقد أنشأت الحكومات لأجل ذلك مراصد فلكية، تحوي عدداً من المناظير لمراقبة الأجرام السماوية لأغراضٍ علميةٍ، ويتمّ اختيار مواقع تلك المراصد في الغالب بعيداً عن المدن، وفي المناطق المرتفعة؛ لتجنّب ظاهرة التلوّث الضوئي التي تكون في المدن الكبيرة ذات الإضاءة العالية، وتنعدم الرؤية بالمناظير في حال وجود الغيم أو الغبار أو نحو ذلك، كما تنعدم في حال الرؤية البصرية بالعين المجردة[3].

ولما انتلقت تقنيات استعمال المناظير إلى البلاد الإسلامية، كان من بين ما تستعمل فيه تلك المناظير مراقبة الأهلّة، ورؤيتها عبر تلك المناظير،

---

(١) المنظار: «جهازٌ بصري على شكل أنبوب، يُنظر من خلاله إلى الأشياء البعيدة، فتبدو قريبة. . . وقد يسمّى أحياناً بالمرقب أو المرقاب». مجلة العلوم والتقنية، العدد الثالث والعشرون، ص(٢٠).

(٢) انظر: مجلة العلوم والتقنية، العدد الثالث والعشرون، ص(٢٠).

(٣) انظر: المرجع السابق (٢٢، ٢٣).

وتحديد مكان الهلال، واتّجاهه وبعده وقربه، فكان لا بدّ من بحث مدى صحة الاعتماد على تلك المناظير في رؤية الأهلّة.

*** بيان مدى جدّة المسألة:**

كان اختراع المناظير قد جاء في عصورٍ متأخرةٍ، حيث بدأ اختراعها في بداية القرن السابع عشر الميلادي، وانتقل استعمالها إلى البلاد الإسلامية في بداية القرن العشرين، كما في مصر أو في أواخره كما في العراق[١]، وذلك بإنشاء مراصد فلكية تحوي بعض المناظير التي يستعان بها على مراقبة الأجرام السماوية، ثم نشأت بعد ذلك الدعوة إلى استعمال المناظير، والاستفادة منها في رؤية الأهلّة، وهذا كله فيما يخصّ المؤسسات العلمية، كما يوجد من الهواة من يملك بعض المناظير التي تناسب احتياجاته[٢]، ولذلك كان أمر الجدّة في هذه المسألة ظاهراً.

*** بيان وجه عموم البلوى في المسألة:**

إنّ الاقتصار على العين المجردة في رؤية الهلال يتضمّن ضرراً على المكلّفين، بحيث يعسر استغناؤهم عن استعمال المناظير، وتعمّ بلواهم بذلك، وهذا الضرر في القول بعدم جواز استعمالها، والاعتماد عليها يبرز بصورةٍ أوضح من خلال قلة من يتراءون الهلال في هذا الزمان، ووجود ما يعيق رؤية الهلال بالعين المجردة في المدن من إضاءاتٍ وأدخنةٍ ناتجةٍ من المصانع وغيرها، بحيث يستلزم ترائي الهلال كل شهر الخروج إلى بعض الأماكن المرتفعة البعيدة عن المدن مما يمكن معه رؤية الهلال بالعين المجردة، ولما كانت تلك الصعوبات تتلاشى بإنشاء المراصد وما تحويه من مناظير كان في ذلك دفعٌ للضرر.

فهذه المسألة تندرج تحت السبب السادس من الأسباب العامة لعموم

---

(١) انظر: المرجع السابق (٢٤).

(٢) انظر: المرجع السابق.

البلوى، وهو الضرر، والعموم هنا آتٍ من شمول وقوع الحادثة لعموم المسلمين في عموم أحوالهم، حيث يحتاجون إلى ترائي الهلال في كل شهر؛ لإثبات دخوله؛ إذ الرؤية هي المعتمد في الشريعة الإسلامية لذلك الإثبات، وتشتدّ تلك الحاجة في إثبات هلال رمضان وشوال، وذي الحجة؛ لتعلّقه بالوقوف في يوم عرفة، فيلزم من القول بعدم جواز استعمال تلك المناظير، أو الاعتماد عليها إلحاق المشقة العامة بالمكلّفين متمثلاً ذلك في عموم البلوى.

*** علاقة هذه المسألة بصلة عموم البلوى بالمسائل الأصولية أو القواعد الفقهية:**

تبرز هذه العلاقة في جهتين:

الجهة الأولى: علاقة هذه المسألة بصلة عموم البلوى بالمسائل الأصولية، وتتمثل هذه العلاقة في صلة عموم البلوى بالإجماع السكوتي، حيث صدرت الفتوى عن هيئة كبار العلماء في دورته الثانية والعشرين بجواز إنشاء المراصد، واستعمال المناظير التي تحتويها في رؤية الأهلّة، ووجوب العمل برؤية الهلال بواسطة المنظار، إذا رُئي رؤيةً حقيقية، ولو لم يُرَ بالعين المجردة[1]، وفي ذلك تجويزٌ للاعتماد على المنظار في رؤية الأهلّة، وهذه الفتاوى يغلب على الظنّ اطّلاع بقية العلماء عليها، حيث إنّ هذه الحادثة مما تعمّ به البلوى، فيغلب على الظنّ شيوع أمرها وانتشاره، وسكوت بقية العلماء مع غلبة الظن باطّلاعهم على هذه الفتوى دليلٌ على تجويزهم ذلك، فيكون هذا إجماعاً سكوتياً على جواز استعمال المناظير في رؤية الأهلّة، والاعتماد عليها.

الجهة الثانية: علاقة هذه المسألة بصلة عموم البلوى بالقواعد الفقهية، ويتمثل هذا في صلة عموم البلوى بقاعدة المشقة تجلب التيسير، وقاعدة لا ضرر ولا ضرار، فمن المعلوم أن دخول الشهر في الشريعة الإسلامية مبني

(١) انظر: مجلة البحوث الإسلامية، العدد التاسع والعشرون، ص(٣٤٢ ـ ٣٤٤).

على رؤية الهلال بالعين المجردة، لا على مجرد وجوده في الأفق، ولا على الإمكان العقلي لرؤيته، فإذا لم يُرَ الهلال بسبب حائلٍ، كالغمامة ونحوها، فإنه يلزم إكمال الشهر ثلاثين يوماً.

ولما ظهرت هذه التقنيات التي تعين على رؤية الأهلّة احتاج المسلمون إلى العمل بها، واشتدّ عسر استغنائهم عنها، حينما قلّ مَنْ يتراءى الهلال في كل شهر، مع صعوبة الرؤية في المدن، أو الأماكن القريبة منها؛ لوجود الإضاءات، أو الأدخنة على ما سبق بيانه، مع انتشار التقنيات التي تدعو الحال إلى الأخذ بها، فلو قيل بعدم جواز الاعتماد على المناظير في رؤية الأهلّة بناءً على ما ورد في الشريعة من الاعتماد على العين المجردة لعسر استغناء المسلمين عن الاعتماد على المناظير، فتعمّ بذلك البلوى، فتلحق المشقة والضرر بالمكلّفين، فيكون في القول بجواز الاعتماد على تلك المناظير في رؤية الأهلة تيسيرٌ عليهم، ودفعٌ للضرر عنهم، ومعلوم أن المشقة تجلب التيسير، والضرر يزال، واستعمال تلك المناظير وسيلةٌ إلى مصلحة شرعية؛ إذ المقصود رؤية الهلال سواء بالعين المجردة، أو بها عن طريق المنظار، ولذلك جاءت الفتوى من هيئة كبار العلماء بجواز استعمال تلك المناظير في رؤية الأهلّة، والاعتماد عليها في ذلك[١].

وقد يعترض على هذا بأن اعتبار عموم البلوى في هذه القضية يعارض النص الوارد في قول الرسول ﷺ: «صوموا لرؤيته، وأفطروا لرؤيته، فإن غُبِّيَ عليكم، فأكملوا عدة شعبان ثلاثين يوماً»[٢]، فقد علّق الصيام والفطر

---

(١) انظر: مجلة البحوث الإسلامية، العدد التاسع والعشرون، ص(٣٤٢ ـ ٣٤٤).
ويشترط في ذلك: «أن تكون الرؤية بالمرصد، أو غيره ممن تثبت عدالته شرعاً لدى القضاء كالمتبع، وأن لا يعتمد على الحساب في إثبات دخول الشهر أو خروجه». مجلة البحوث الإسلامية، العدد التاسع والعشرون، ص(٣٤٤)، وانظر: فتاوى علي الطنطاوي (٢٢١، ٢٢٢).

(٢) أخرجه البخاري بهذا اللفظ عن أبي هريرة رضي الله عنه في كتاب الصوم، باب قول النبي ﷺ: «إذا رأيتم الهلال فصوموا، وإذا رأيتموه فأفطروا». =

على رؤية الهلال بالعين المجردة، دون وسيلةٍ مقرِّبةٍ[1]، وهذا يعارض اعتبار عموم البلوى هنا سبباً في المشقة المقتضية للتيسير.

ويناقش هذا بأن دلالة هذا الحديث ليست قطعية في نفي اعتبار العمل بالمناظير في رؤية الأهلّة؛ إذ إن دلالته في العمل بالرؤية دلالة عامة، فإنه إذا رُؤي الهلال بالعين المجردة، أو بها عن طريق المنظار وقع صدق رؤية الهلال[2]، وإنْ سُلِّمَت المعارضة ففي اعتبار العمل بهذه القضية التي عمّت بها البلوى معارضة للنص الظنّي، فيكون الاعتبار بعموم البلوى على ما سبق تقريره.

= انظر: صحيح البخاري مع فتح الباري (٤/١٤٣) برقم (١٩٠٩).

ومعنى (غُبّي) أي: خفي، مأخوذ من الغباء، وهو ما يشبه الغبرة في السماء.

انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر (٣/٣٤٢).

(١) انظر: مجلة الفيصل، العدد رقم (٢١٣)، ص(٦٦).

(٢) انظر: مجلة البحوث الإسلامية، العدد التاسع والعشرون، ص(٣٤٣).

المبحث الرابع

الطواف على سطح الحرم

من المعلوم أن الطواف هو الدوران حول البيت الحرام، والطواف يختلف حكمه؛ إذ قد يكون ركناً، أو واجباً، أو تطوّعاً، وقد بحث الفقهاء ذلك، وبيّنوا مكان الطواف وهيئته، والأحكام الفقهية المتعلقة بذلك، ولما كانت عمارة المسجد الحرام قد تطوّرت عبر العصور الإسلامية ارتبطت بذلك التطور بعض القضايا التي احتاج إليها الناس، وتطلب الأمر بيان أحكامها، سواء أكان ذلك فيما يتعلق بالمسجد الحرام، أم سائر المشاعر المقدسة، وذلك كالسعي فوق سقف المسعى، أو الرمي من الدور الثاني، وغير ذلك. ومن القضايا التي شاع العمل بها، واحتاج الناس إلى معرفة حكمها في هذا الزمان قضية الطواف على سطح الحرم.

*** بيان مدى جدّة المسألة:**

مع أن بعض الفقهاء المتقدمين قد تحدّثوا عن حكم هذه القضية[1]، إلا أن اعتبار جدّتها قد جاء من جهتين:

الأولى: أن تهيئة السطح ليكون ملائماً للطواف عليه إنما جاء في العصور المتأخرة، ولم يكن قائماً زمن التشريع؛ إذ كان تسويره في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه، ثم اتّخاذ الأروقة في عهد عثمان بن عفان[2] رضي الله عنه،

---

(١) انظر: المجموع (٨/ ٣٩)، وكشاف القناع (٢/ ٤٨٣)، والمسلك المتقسط (١٠١).

(٢) انظر: المجموع (٨/ ٣٩)، وإرشاد الساري بهامش المسلك المتقسط (١٠١).

وتوسعة المسجد في العصور المتلاحقة حتى هذا العصر الحديث الذي صار فيه السطح مهيأً أكثر من العصور الماضية لإمكان الطواف عليه، والصلاة فيه[1]، فكأن حديث الفقهاء المتقدمين عن هذه القضية أقرب إلى التنظير الفقهي منه إلى الواقع العملي.

الثانية: كثرة أعداد الحجاج والمعتمرين في هذه الأزمنة المتأخرة؛ لسهولة الوصول إلى البلاد المقدسة بسبب توفر وسائل المواصلات الحديثة التي ساعدت كثيراً في تسهيل حركة التنقل والسفر، فكثر مع ذلك الازدحام، وخاصةً في وقت الحج[2]، وبعض الأشهر الأخرى كرمضان، وهذا جعل الابتلاء بهذه القضية أشد في هذا الزمان منه في الأزمان الماضية، وصار للحديث عن هذه القضية حظٌ من النظر في الواقع العملي.

وهذا يبين أن جدّة هذه القضية آتيةٌ من كثرة الابتلاء بها في هذا الزمان، وشدته أكثر منه في الأزمان الماضية.

* بيان وجه عموم البلوى في المسألة:

إنّ الطواف في صحن المسجد مع شدة الزحام يتضمن ضرراً يلحق المكلّفين، بحيث يعسر استغناؤهم عن الطواف على سطح الحرم، حتى عمت بذلك البلوى.

فهذه المسألة تندرج تحت السبب السادس من الأسباب العامة لعموم البلوى، وهو الضرر، والعموم هنا آتٍ من شمول وقوع الحادثة للمكلّفين في حالٍ واحدةٍ، فيلزم من القول بعدم جواز الطواف على سطح الحرم إلحاق المشقة العامة بالمكلّفين.

---

(١) حيث كانت عمارة المسجد الحرام ومن ضمنها تهيئة السطح على أربع مراحل، بدأت من عام ١٣٧٥هـ، وحتى عام ١٣٩٦هـ. انظر: كتاب مشروع جلالة الملك عبد العزيز لتوسعة وعمارة المسجد الحرام (١١٨ ـ ١٤٥).

(٢) انظر: كتاب مشروع جلالة الملك عبد العزيز لتوسعة وعمارة المسجد الحرام (١٠١).

*** علاقة هذه المسألة بصلة عموم البلوى بالمسائل الأصولية، أو القواعد الفقهية:**

وتبرز هذه العلاقة في جهتين:

الجهة الأولى: علاقة هذه المسألة بصلة عموم البلوى بالمسائل الأصولية:

وتتمثل هذه العلاقة في صلة عموم البلوى بفتح الذرائع، حيث إن التكليف بلزوم الطواف في صحن المسجد وعدم جوازه على سطحه مع عسر الاستغناء عنه، وعموم البلوى به يفضي إلى إلحاق الضرر والمشقة بالمكلّفين بسبب الازدحام، وفي القول بالجواز تيسيرٌ ودفع للضرر عنهم، فيترتّب على الجواز تحصيل مصلحة ودفع مفسدة، فاعتبار عموم البلوى هنا فيه فتح للذريعة.

الجهة الثانية: علاقة هذه المسألة بصلة عموم البلوى بالقواعد الفقهية:

وتتمثل هذه العلاقة في صلة عموم البلوى بقاعدة المشقة تجلب التيسير، وقاعدة لا ضرر ولا ضرار، وقاعدة العادة محكّمة، فمعلومٌ أن التكليف بلزوم الطواف في صحن المسجد، والقول بعدم جوازه على السطح يفضي إلى إلحاق الضرر والمشقة بالمكلّفين بسبب الازدحام في حال الطواف في صحن المسجد؛ إذ سيعسر استغناؤهم عن الطواف على السطح، وتعمّ بذلك البلوى، فيقال بجواز الطواف على سطح الحرم تيسيراً على المكلّفين، ودفعاً للضرر عنهم، وذلك تبعاً لقاعدة المشقة تجلب التيسير، وقاعدة لا ضرر ولا ضرار.

لذلك ذهب جمهور علماء المالكية إلى أن جواز الطواف على سطح المسجد مقيّد بوجود العذر من زحام ونحوه[1]، وهذا يتّفق مع التيسير بناءً على عموم البلوى، وهو داخلٌ تحتَ العمل بقاعدة المشقة تجلب التيسير، وقاعدة لا ضرر ولا ضرار.

---

(١) انظر: مواهب الجليل (٣/ ٧٥، ٨٠، ٨١)، والتاج والإكليل بهامش مواهب الجليل (٣/ ٧٥، ٨٠).

واعتبار عموم البلوى في هذه القضية له حظٌّ من الاعتبار في هذا الزمان خاصة؛ إذ إن عمل المسلمين في أزمان ماضية قد استمر على الطواف في صحن المسجد، ولم تدع الحاجة إلى تغير هذا العمل؛ إذ إن صحن المسجد كان يسع قاصديه من الحجاج والمعتمرين، وفي هذا الزمان صارت هناك كثرة في عدد الحجاج والمعتمرين في مواسم معينة، وعسر استغناؤهم عن الطواف على سطح الحرم حتى عمت بذلك البلوى، فالقول بالتيسير بجواز الطواف على سطح الحرم اعتباراً لعموم البلوى في هذا الزمان أدعى من أيِّ وقتٍ مضى، فينبغي أن يختلف الحكم اعتباراً لعموم البلوى باختلاف الأحوال.

المبحث الخامس

استعمال المرأة حبوب منع الحيض في الصوم والحج

لما كان الحيض مما تعمّ به بلوى النساء كان ما يتعلّق به من أحكام مما تمسّ حاجة النساء إلى معرفته، وتعتبر ملابسة الحيض مما يخفف عنده كما مرّت الإشارة إلى ذلك خاصةً فيما يتعلّق بأمور العبادة، كالصلاة والصوم والحج. وللحيض أوقات معلومة يأتي فيها المرأة في كل شهر، وقد يوافق وقت عبادة من صلاةٍ أو صومٍ أو حجّ، وقد خفف الشارع عنها في ذلك، فشرع لها ترك أداء العبادة في وقتها، وقضاءها في وقت آخر بعد الطهر، بحيث لا يشقّ عليها ذلك. ولما كان الحيض عارضاً من العوارض السماوية التي لا دخل للمرأة في وجوده ووقوعه، وإنما يرجع أمر وقوعه إلى الله تعالى صار وقوعه وانقطاعه بغير اختيارٍ منها، ومع تطور العلوم والمعارف والاختراعات الطبية توصل الأطباء إلى اختراع دواءٍ يمكنه العمل على منع وقوع الحيض وحدوثه، ولتعلّق ذلك بأمور العبادة بالنسبة للمرأة المسلمة كان لا بدّ من بيان مأخذ حكم استعمال المرأة المسلمة لذلك الدواء.

* **بيان مدى جدّة المسألة:**

استعمال المرأة ما يمنع الحيض من الأمور المعروفة لدى الفقهاء المتقدمين، حيث أشاروا إلى حكم تناول المرأة لدواءٍ يمنع الحيض[1]، إلاّ أن كلامهم هناك كان أقرب إلى الفرض والتقدير؛ لأن تناول المرأة لذلك

---

(١) انظر: مواهب الجليل (٣٦٦/١)، وكشاف القناع (٢١٨/١)، وحاشية الدسوقي (١٥٥/١).

الدواء كان قليلاً؛ لعدم حاجتها إليه غالباً، وإن كانت هناك حاجة فهي حاجة فردية، ثم إنّ صناعة الدواء في تلك الأزمنة المتقدمة لم تتطوّر بعدُ، بحيث يكون هذا الدواء في متناول المرأة، بخلاف هذا العصر الذي تعتبر فيه هذه القضية مسألة من مسائل الواقع العملي، بحيث اشتدت حاجة المرأة إلى تناول ما يمنع الحيض في أوقات معيّنةٍ، فصارت بلواها بذلك أشدّ في هذا العصر، إضافةً إلى تطوّر صناعة الدواء، بحيث صار في إمكان المرأة الحصول على ذلك الدواء بسهولةٍ ويسرٍ، فكان ذلك داعياً إلى اعتبار هذه القضية من القضايا المستجدة.

*** بيان وجه عموم البلوى في المسألة:**

إنّ حدوث الحيض في أثناء العبادة، كالصوم والحجّ يتضمّن ضرراً على النساء، بحيث يعسر استغناؤهن عن استعمال حبوب منع الحيض، حتى عمت بذلك البلوى.

فهذه المسألة تندرج تحت السبب السادس من الأسباب العامة لعموم البلوى، وهو الضرر، والعموم هنا آتٍ من شمول وقوع الحادثة لعموم النساء في حالٍ واحدةٍ، كما في حال الصوم أو الحجّ، فيلزم من القول بعدم جواز استعمال النساء لحبوب منع الحيض إلحاق المشقة العامة بهنّ.

*** علاقة هذه المسألة بصلة عموم البلوى بالمسائل الأصولية، أو القواعد الفقهية:**

وتبرز هذه العلاقة في جهتين:

الجهة الأولى: علاقة هذه المسألة بصلة عموم البلوى بالمسائل الأصولية، وتتمثل هذه العلاقة في صلة عموم البلوى بسدّ الذرائع وفتحها، حيث إن التيسير في هذه الحادثة التي عمّت بها البلوى يفضي إلى تحصيل مصلحةٍ للمرأة؛ إذ تتمكّن المرأة من أداء العبادة في وقتها؛ إذ قد لا تتمكّن من قضائها لاحقاً، وقد تكون المرأة في الحج مع جماعةٍ، كما في حملات الحج في الوقت الحاضر، ولا تستطيع المكثَ بعد مغادرة الحملة، فإن

القول باعتبار عموم البلوى بجواز استعمال ما يمنع الحيض عن وقته فيه تحصيل مصلحة ودفع مفسدة، وهذا التيسير في حال عموم البلوى يعتبر من قبيل فتح الذرائع.

وأما إن ترتّب على استعمال حبوب منع الحيض أيّ ضرر بالمرأة، فإنه لا يعتبر عموم البلوى هنا، فلا يجوز استعمال تلك الحبوب، ويكون ذلك من قبيل سدّ الذرائع[1].

الجهة الثانية: علاقة هذه المسألة بصلة عموم البلوى بالقواعد الفقهية، وتتمثل هذه العلاقة في صلة عموم البلوى بقاعدة المشقة تجلب التيسير، وقاعدة لا ضرر ولا ضرار، حيث إن حدوث الحيض للمرأة في أثناء العبادة، كالصوم والحجّ يتضمّن مشقةً، وضرراً يلحق بها؛ إذ إنها لن تؤدي العبادة في وقتها، وستؤخرها أداءً، أو قضاءً، عند ما يزول ذلك العارض، وربما ترتبط المرأة في الحج مثلاً مع جماعةٍ يريدون السفر بمجرّد انتهاء أعمال الحج، وذلك كما في حملات الحج التي ترتبط بمواعيد معينة تنطلق فيها، وقد تكون قادمةً من خارج البلاد، فيكون ارتباطها بمواعيد المغادرة أكثر دقةً، ولو قيل بعدم جواز استعمال المرأة لحبوب منع الحيض لعسر استغناؤها عنها، فتعمّ بذلك البلوى، وتلحقها المشقة ويدركها الضرر، ومعلوم أن المشقة تجلب التيسير، والضرر يزال. ولذلك أفتى بعض العلماء المتأخرين بجواز استعمال حبوب منع الحيض بالنسبة للمرأة[2]، واشترط لذلك ما سبق ذكره في شرط اعتبار التكليف في حال عموم البلوى من قبيل الضرر الذي تجب إزالته، وهو أن لا يترتّب على دفع الضرر حال عموم البلوى إلحاق ضررٍ آخر أشدّ بالنفس أو بالغير، وحاصل ذلك هنا أنه إذ ذكر أهل الخبرة من الأطباء الأمناء أن في استعمال المرأة حبوب منع

---

(١) انظر: كشاف القناع (١/٢١٨)، وفتاوى هيئة كبار العلماء (١/٤٤٧)، ومجلة البحوث الإسلامية، العدد السادس، ص(٢٥٤)، ومجلة الوعي الإسلامي، العدد رقم (٣٣٦)، ص(٩٥)، وكتاب الأحكام والفتاوى الشرعية لكثير من المسائل الطبية (١٠٦، ١٠٧).

(٢) انظر: المراجع السابقة ما عدا الأول.

الحيض ضرراً عليها ـ وهو الغالب ـ إذ إن خروج دم الحيض خروجٌ طبيعي، والشيء الطبيعي إذا منع في وقته، فإنه لا بدّ أن يحصل من منعه ضررٌ على الجسم، وكذا فإن استعمال هذه الحبوب يخلط على المرأة عادتها، فتختلف عليها، وحينئذٍ تبقى في قلقٍ وشكٍ من صلاتها، ومن مباشرة زوجها لها، وغير ذلك، فإذا ذكر أهل الخبرة ذلك فينبغي لها عدم استعمال تلك الحبوب[1]، وهذا داخل تحت العمل بقاعدة «إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمها ضرراً بارتكاب أخفهما»، وما في معناها، وحينئذٍ فإنه لا اعتبار لعموم البلوى في هذه الحادثة.

وأما إن ثبت للمرأة بقول الطبيب الثقة أن تلك الحبوب لا يضرّها استعمالها، ولا تؤثر على جسدها بما يضرّه، فإنه يجوز لها استعمالها[2]؛ تيسيراً عليها لأجل عموم البلوى، ويكون شرط اعتبار التكليف في حال عموم البلوى، من قبيل الضرر الذي تجب إزالته قد تحقّق.

---

(١) ولذلك يرى الإمام مالك كراهة تناول المرأة ما يمنع الحيض، مخافة أن تُدْخِلَ الضرر على نفسها.
انظر: مواهب الجليل (١/ ٣٦٦)، وحاشية الدسوقي (١/ ١٥٥).
ويرى بعض العلماء كسماحة الشيخ عبد العزيز بن باز، وفضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين، أن عدم استعمال تلك الحبوب أولى من استعمالها، نظراً لأن وقوع ذلك الضرر غالبٌ للمرأة في تلك الحال. انظر: فتاوى هيئة كبار العلماء (١/ ٤٤٧)، وكتاب الأحكام والفتاوى الشرعية لكثير من المسائل الطبية (١٠٦).

(٢) انظر: فتاوى هيئة كبار العلماء (١/ ٤٤٧)، ومجلة البحوث الإسلامية، العدد السادس، ص(٢٥٤)، ومجلة الوعي الإسلامي، العدد رقم (٣٣٦)، ص(٩٥)، وكتاب الأحكام والفتاوى الشرعية لكثير من المسائل الطبية (١٠٦، ١٠٧)، والدليل الطبي والفقهي للمريض في شهر رمضان (١٠٧، ١٠٨).
واشترط بعض العلماء أن يكون ذلك بإذن الزوج؛ لأن له حقاً في الولد. انظر: كشاف القناع (١/ ٢١٨)، وكتاب الأحكام والفتاوى الشرعية لكثير من المسائل الطبية (١٠٦).



الفصل الثاني

تطبيق عموم البلوى

على بعض القضايا المستجدة في المعاملات

المبحث الأول

استقدام الخادمات بدون محرم

من الظواهر التي برزت في هذا الزمان استقدام العمالة من الخدم والسائقين من المسلمين وغيرهم؛ لغرض الخدمة في البيوت وغيرها، ويبرز في هذه الظاهرة عدم تقيد الناس عند الاستقدام بالضوابط الشرعية التي تكفل لهم السلامة ـ بإذن الله ـ من كل ما يضرّهم في دينهم ودنياهم، والذي يهمّنا من ذلك ما يخصّ استقدام الخادمات، وما يتعلّق به من تحقيق الضوابط الشرعية في ذلك الاستقدام، وأخصّ بالذكر ما يتعلّق بوجود المحرم الذي هو شرط في جواز سفر المرأة، ونظراً لأن الغالب من حال الناس في هذا الزمان استقدام الخادمات بدون محرم، وادّعاء أن ذلك اضطرارٌ عمّت به البلوى، كان لا بدّ من تحقيق ذلك وتقريره.

*** تصوير المسألة ببيان تاريخ نشأتها:**

يتّضح تاريخ نشأة هذه الظاهرة ببيان أسباب نشأتها، ويتمثّل ذلك في الأسباب الآتية:

١ ـ دخول المجتمع عصر النهضة الاقتصادية، وارتفاع مستوى المعيشة، وزيادة دخل الفرد، فنشأت النزعة إلى تغيير صورة البيت من حيث البناء وغيره، وزادت أعباء الخدمة في ذلك البيت الكبير، فكان استقدام الخادمة؛ لمساعدة ربّة البيت في بداية الأمر يمثّل ضرورةً عمليةً قائمةً، وما لبثت أن تحوّلت إلى ضرورةٍ اجتماعيةٍ، ومظهر يرضي الكثيرين من الأفراد.

٢ ـ حاجة المجتمع إلى المرأة العاملة في مجالات كثيرة، فأدّى ذلك إلى خروج المرأة للعمل، وغيابها عن البيت معظم أوقات النهار، وعدم قدرتها على الجمع بين أعباء الوظيفة، وأعباء خدمة البيت، فأصبح عمل المرأة ضرورةً لا محيص عنها، وصار غيابها عن بيتها حقيقةً مؤكّدة، ومشكلة لا تحل إلا بوجود الخادمة غالباً.

ويمكن أن يضاف إلى هذين السببين أسباباً أخرى خاصة، كوجود أفرادٍ معاقين، أو في سنّ الشيخوخة ممن يحتاجون لخدمة خاصة، أو أن تكون الزوجة مريضة، ولا تستطيع القيام بأعباء البيت، أو دراسة الزوجة بحيث لا تستطيع الجمع بين متطلبات الدراسة وشؤون البيت، أو اتّجاه بعض الأزواج إلى إراحة زوجاتهم، وإعفائهن من أعمال الخدمة المنزلية، أو كثرة عدد أفراد الأسرة، وتعدّد مطالبهم اليومية، مع اعتلال صحة الأمّ مثلاً، وصاحب ذلك قلة أجر الخادمة، بحيث لا يشكّل عبئاً مالياً في معظم الأحوال.

فكلّ تلك أسبابٌ دعت إلى نشوء هذه الظاهرة، حتى أصبحت عادةً لدى كثيرٍ من الناس، ودلالةً على الغنى[1].

*** بيان مدى جدّة المسألة:**

يتضح من خلال النظر في أسباب نشوء هذه الظاهرة أنها من المسائل المستجدة؛ لتعلّقها في أسباب نشوئها بالرخاء الاقتصادي المرتبط بدخول عصر النهضة الاقتصادية، وما لحقه من أسبابٍ أخرى دعت إلى نشوء هذه الظاهرة، والمتأمّل في حال الناس قبل عصر النهضة الاقتصادية، لا يجد أثراً لهذه الظاهرة ألبتّة؛ لعدم وجود ما يدعو إليها من تلك الأسباب، وإن وجدت بعض الأسباب الخاصة، إلا أن عدم توفر الدخل المادي منع من ذلك في غالب الأمر.

---

(١) انظر تلك الأسباب وغيرها في: الخدم ضرورة أم ترف (٢١ ـ ٢٤).

* **بيان وجه عموم البلوى في هذه المسألة:**

استقدام الخادمات بدون محرم مما يضطرّ إليه الناس، بحيث يعسر استغناؤهم عن ذلك، حتى عمّت بذلك البلوى.

فهذه المسألة تندرج تحت السبب السابع من الأسباب العامة لعموم البلوى، وهو الضرورة، والعموم هنا آتٍ من شمول وقوع الحادثة لعموم المكلّفين في عموم أحوالهم، بحيث يلزم من التكليف هنا بالقول بعدم الجواز إلحاق المشقة العامة بهم.

* **علاقة هذه المسألة بصلة عموم البلوى بالمسائل الأصولية، أو القواعد الفقهية:**

وتبرز هذه العلاقة في جهتين:

الجهة الأولى: علاقتها بصلة عموم البلوى بالمسائل الأصولية، وتتمثل هذه العلاقة في صلة عموم البلوى بسدّ الذرائع وفتحها، حيث إن هناك من رأى عدم اعتبار عموم البلوى هنا وإن كان ضرورةً[1]؛ إذ إن اعتباره والقول بالجواز عنده يعتبر ذريعةً إلى مفاسد أعظم من مفاسد عدم اعتبار عموم البلوى، وهذه المفاسد منها ما هو عامٌ يشمل استقدام الخادمات بمحرم، أو بدون محرم، ومنها ما هو خاصٌ باستقدام الخادمات بدون محرم، فمن المفاسد العامة: نشر العقائد الفاسدة، وبثّ الأفكار المنحرفة، وإشاعة الأخلاق الرذيلة، وغرس القيم السيئة في الأطفال حينما تتولّى تربيتهم بثقةٍ مطلقةٍ من الوالدين تترجم إلى سلوك عملي عندهم عند الكبر، وحينما يدخلون ميدان القيادة الاجتماعية.

ويزداد الأمر خطورةً حينما تكون الخادمة غير مسلمة؛ إذ إن في ذلك تمكيناً لأعداء الإسلام من تحقيق مآربهم في بلاد المسلمين، وإخراجاً للمولود من الإسلام إلى غيره من ملل الكفر، وغير ذلك[2].

---

(١) انظر: فتوى سماحة الشيخ عبد العزيز بن باز، وفتوى فضيلة الشيخ محمد العثيمين في فتاوى النظر والخلوة والاختلاط (٦٤ ـ ٦٦).

(٢) انظر: ظاهرة استقدام السائقين والخدم وخطرها على الأسرة والمجتمع (١٦ ـ ١٨، ٢٩، ٣٠)، والمنظار في بيان كثير من الأخطاء الشائعة (١١٤).

وقد يحدث الاختلاط بين الخادمة وغيرها من الخدم والسائقين وأصحاب المنزل فيكون ذريعةً إلى ارتكاب الزنا، فإن المرأة فتنة في كل حال، ومتى تهيأت الفرص، وقلّ الوازع، فمن المتوقّع أن تقع الفاحشة، فأساس ذلك الخلوة بين الجنسين، مع ما يصاحبها من التبرّج، والبعد عن الأنظار[1].

ومن المفاسد الخاصة باستقدام الخادمات بدون محرم أنه ذريعة إلى أمرٍ محرّم، وهو سفر المرأة بدون محرم، وهو غير جائز[2]؛ لقول النبي ﷺ: «لا تسافر المرأة إلا مع ذي محرم»[3]، وغيره من الأحاديث التي تدلّ على هذا المعنى.

وأما وجودها في البيت فلا يحتاج إلى محرم، إلا أنه قد يوجد محظورٌ آخر، هو اختلاطها بالرجال الأجانب من الخدم والسائقين وأصحاب البيت، وهو أمرٌ لا يجوز[4]؛ لقول النبي ﷺ: «لا يخلونّ رجلٌ بامرأةٍ إلا مع ذي محرم»[5]، وغيره من الأحاديث التي تدلّ على هذا المعنى.

ولذلك فإن عدم اعتبار عموم البلوى هنا، وإن كان ضرورةً يعتبر من قبيل سدّ الذرائع الموصلة إلى أمرٍ منهي عنه، أو إلى مفاسد عظيمة تربو

---

(١) انظر: تحريم الخلوة بالمرأة الأجنبية والاختلاط المستهتر (٢٠)، وظاهرة استقدام السائقين والخدم وخطرها على الأسرة والمجتمع (١٨، ١٩).

(٢) انظر: فتاوى النظر والخلوة والاختلاط (٦٤، ٦٥)، والمنظار في بيان كثير من الأخطاء الشائعة (١١٤).

(٣) أخرجه البخاري بهذا اللفظ عن ابن عباس رضي الله عنه في كتاب جزاء الصيد، باب حج النساء.
انظر: صحيح البخاري مع فتح الباري (٤/ ٨٦) برقم (١٨٦٢).
وأخرجه مسلم بهذا اللفظ عنه ـ أيضاً ـ في كتاب الحج، باب سفر المرأة مع محرم إلى حج وغيره.
انظر: صحيح مسلم بشرح النووي (٩/ ١١٧، ١١٨) برقم (١٣٤١).

(٤) انظر: المنظار في بيان كثير من الأخطاء الشائعة (١١٣).

(٥) أخرجه البخاري بهذا اللفظ عن ابن عباس في كتاب النكاح، باب لا يخلون رجلٌ بامرأةٍ إلا ذو محرم... انظر: صحيح البخاري مع فتح الباري (٩/ ٢٤٢) برقم (٥٢٣٣).

على المصلحة المترتّبة على اعتبار عموم البلوى بالقول بالجواز.

وأما علاقتها بفتح الذرائع فإنه يُحتمل أن يقال: إن اعتبار عموم البلوى إذا تحقّق ممثلاً في الضرورة يترتّب عليه تحصيل مصلحة التيسير على المكلّف. وأما ما ذكر من المفاسد العامة فهي محتملة، ولا تترتّب على اعتبار عموم البلوى هنا قطعاً، وليست ملازمةً لهذه القضية هنا، بل يمكن تفاديها، والبعد عنها بالحرص ممن عمّت بلواه بهذا الأمر على اجتنابها وتوقّيها.

وأما ما ذكر من المفسدة الخاصة، وهي أن اعتبار عموم البلوى يفضي إلى مخالفة النص، فمعلوم أنه عند التعارض بين عموم البلوى والنص القطعي، أو الظني يقدم العمل بعموم البلوى، ولكن لا بدّ من ملاحظة تحقّق عموم البلوى في الحادثة ممثلاً في الضرورة، وحينئذٍ يقال باعتبار عموم البلوى، والتيسير عنده، ويكون هذا من قبيل فتح الذرائع.

الجهة الثانية: علاقة هذه المسألة بصلة عموم البلوى بالقواعد الفقهية:

وتتمثل هذه العلاقة في حالتين:

الأولى: علاقتها بصلة عموم البلوى بقاعدة المشقة تجلب التيسير، وقاعدة لا ضرر ولا ضرار، حيث إن بعض الناس يضطر إلى استقدام الخادمات بدون محرم، ويعسر استغناؤه عن ذلك حتى تعم به البلوى ولو قيل بعدم جواز ذلك؛ لما ورد من النهي عن سفر المرأة بدون محرم للحقت المشقة أولئك الناس وأدركهم الضرر، فيقال بالجواز؛ تيسيراً عليهم، ودفعاً للضرر عنهم.

ولكن ينبغي في ذلك ملاحظة ما يأتي:

١ ـ لا بدّ أن يكون عموم البلوى في هذه القضية متحقّقاً، وهو يمثّل هنا الضرورة الملجئة، وأما استقدام الخادمة بدون محرم لغير الضرورة فلا يجوز، كاستقدامها رغبةً في التنافس وحب التقليد، والمجاراة للغير، وغير

ذلك مما هو غالبٌ في حال كثير من الناس اليوم[1]، وإن احتجّ بالضرورة فحجّته باطلة؛ إذ إن عموم البلوى حينئذٍ يكون متوهَّماً، يؤيد ذلك أن بيوت الناس اليوم أحسن حالاً من الزمن الماضي من حيث التصميم وسهولة النظافة، مع توفر الآلات الحديثة التي تساعد على القيام بالأعمال المنزلية من نظافةٍ وخياطةٍ وطهي، إلى جانب اعتمادهم في المناسبات على جهات خارج البيت، ففي ذلك توفير للجهد والوقت[2]، فينبغي أن يقتصر على ما كان عموم البلوى فيه متحقِّقاً، كالاضطرار إلى استقدام الخادمة حينما يكون في الأسرة أفرادٌ معاقون من النساء، أو في سنّ الشيخوخة ممن يحتاجون لخدمة خاصة، أو أن تكون الزوجة مريضة، ولا تستطيع القيام بأعباء البيت، مع عدم وجود من يقوم بذلك غير الخادمة من أهل البيت، أو كثرة عدد أفراد الأسرة، وتعدّد مطالبهم اليومية، مع اعتلال صحة الأمّ، وغير ذلك[3].

وحينئذٍ فإنه يترتّب على ما تقدّم أن لا يكون هناك تساهل في التلبّس بهذه القضية، كما هو واقع كثيرٍ من الناس اليوم، وهذه الغلبة ربما هي التي دعت بعض العلماء المتأخرين إلى القول بعدم جواز استقدام الخادمة بدون محرم مطلقاً، وكذا ترجيحهم للعمل بالنص الوارد في قول النبي ﷺ: «لا تسافر المرأة إلا مع ذي محرم»[4] على العمل بعموم البلوى، وغير ذلك[5]، وكما سبق فإنهم جعلوه من قبيل سد الذرائع.

---

(١) وحينئذٍ فإن الضرر المترتّب على العمل بهذه القضية سيكون أعظم من ضرر المنع، فلا يتحقّق شرط اعتبار التكليف في حال عموم البلوى من قبيل الضرر الذي تلزم إزالته.

(٢) انظر: ظاهرة استقدام السائقين والخدم وخطرها على الأسرة والمجتمع (٣، ٤)، والخدم ضرورة أم ترف (٨٩).

(٣) وحينئذٍ فإن شرط اعتبار التكليف حال عموم البلوى يعتبر متحقِّقاً، فإن الضرر المترتّب على اعتبار عموم البلوى والقول بالجواز يعتبر أخفّ من الضرر المترتّب على المنع وعدم اعتبار عموم البلوى، خاصةً إذا لم يجزم بتحقق المفسدة، أو يغلب على الظنّ ذلك.

(٤) الحديث سبق تخريجه. انظر: الهامش رقم (٣) ص(٤٤٩) من هذا البحث.

(٥) انظر: فتاوى النظر والخلوة والاختلاط (٦٤ ـ ٦٦)، والمنظار في بيان كثير من الأخطاء الشائعة (١١٤)، والمنتقى من فتاوى فضيلة الشيخ صالح الفوزان (٣/ ٢٩٦).

٢ ـ أن يكون التيسير في حال عموم البلوى ممثلاً في الاضطرار إلى استقدام الخادمة بدون محرم مرتبطاً به، ويزول بزواله، فإذا كان هناك اضطرارٌ ثم زال، وجب أن يزول التيسير، فلا يجوز استقدام الخادمة بدون محرم. فأما إن تساهل الناس بعد زوال الضرورة، أو لم يكن لهم ضرورة في الأصل في العمل بهذا الأمر، بحيث أصبح عادةً لهم، فإن هذه العادة غير معتبرة لمعارضتها النص الخاص الوارد في تحريم سفر المرأة بدون محرم، كما سيأتي بيانه في الحالة الثانية.

٣ ـ أن يكون دفع المشقة والضرر في حال عموم البلوى هنا بالأخف فالأخف، بحيث يحاول أن يستقدم الخادمة مع محرمها، إلا أن لا يمكنه ذلك.

الحالة الثانية: علاقة هذه المسألة بصلة عموم البلوى بقاعدة العادة محكّمة، حيث إن استقدام الخادمات بدون محرم مما اضطرّ إليه الناس، وشاع العمل به حتى عسر استغناؤهم عنه، وعمّت بذلك البلوى، وصار عادةً وعرفاً، فيدخل هذا تحت تحكيم العادة، ويكون في نزعهم عن عملهم هذا إلحاقٌ للحرج والمشقة بهم.

إلا أنه ينبغي التفصيل هنا، فإن سبب الجواز هنا هو عموم البلوى ممثلاً في الضرورة، وسبق أن العمل بذلك مرتبط بوجود العذر، وهو عموم البلوى ويزول بزواله، والضرورة هنا ليست متحقِّقة لجميع الناس، أو غالبهم، بل لبعضهم[١]، وأما تساهل سائر الناس في التلبّس بهذه القضية، وادّعاؤهم بأن الأمر بعد ذلك أصبح عادةً عرفاً، والعادة محكّمة، فيجوز استقدام الخادمة بدون محرم بدعوى جريان العمل بذلك، فيناقش بأن هذه العادة مخالفة للنص الشرعي الخاص الوارد في ذلك، وهو قول النبي ﷺ: «لا تسافر المرأة إلا مع ذي محرم»[٢]، وقوله ﷺ ـ أيضاً ـ: «لا يحلّ

---

(١) وحينئذٍ فإن اعتبار العمل بما تعمّ به البلوى هنا من قبيل العادة قد فقد شرطاً من شروط اعتباره عادةً وعرفاً، وهو أن يكون العمل به مطرداً أو غالباً.

(٢) سبق تخريجه. انظر: الهامش رقم (٣) ص(٤٤٩) من هذا البحث.

لامرأةٍ تؤمن بالله واليوم الآخر تسافر مسيرة يومٍ وليلةٍ، إلا مع ذي محرمٍ عليها»[1]،

فهذا العمل إذاً من قبيل الأعراف الفاسدة، فلا اعتبار لاعتياد الناس ذلك العمل وتعارفهم عليه بسبب تساهلهم في التلبّس به.

ولذلك أفتى بعض المتأخرين بعدم اعتبار ذلك العمل؛ لتساهل الناس في التلبّس به، ومخالفته للنصوص الشرعية الخاصة[2].

---

(١) أخرجه مسلم بهذا اللفظ عن أبي هريرة ﷺ في كتاب الحج، باب سفر المرأة مع محرمٍ إلى حجٍ وغيره.
انظر: صحيح مسلم بشرح النووي (٩/ ١١٥)، برقم (١٣٣٩/ ٤٢١).

(٢) انظر: فتاوى فضيلة الشيخ محمد العثيمين في: فتاوى النظر والخلوة والاختلاط (٦٦).

المبحث الثاني

بيع المعلّبات والكتب والمجلات في أغلفتها دون فتحها

هذا المبحث يتضمن في حقيقته البحث في مسألتين، وهما: بيع المعلبات، وبيع الكتب والمجلات، وسأشرع في الكلام أولاً عن بيع المعلبات، ثم أختم بالكلام عن بيع الكتب والمجلات، فبين المسألتين فرقٌ يتضح من خلال ما يأتي.

فأما بيع المعلبات في أغلفتها دون فتحها فإنه لما كانت كلّ الأغذية التي ينتجها الإنسان قابلةً للفساد والتلف، ومع ازدياد أعداد السكان وتفاوت توزيعهم، بحيث يكون وصول الغذاء إليهم بعد إنتاجه مباشرة أمراً صعباً، إضافةً إلى تطوّر أساليب الحياة وظهور المخترعات الحديثة في شتّى العلوم والمعارف جاءت الحاجة إلى ابتكار ما يساعد على حلّ تلك المشكلة، فكان العمل على ابتكار طرقٍ تساعد على حفظ الغذاء، أو تطوير بعض الطرق القديمة، وإدخال التحسينات التي تساعد على تطوير كفاءتها في حفظ الأغذية وفق أسس علمية وخطواتٍ معيّنةٍ.

ومن الطرق العلمية المبتكرة في حفظ الأغذية الحفظ بالتعليب، وهو «عبارة عن تعبئة الغذاء في عبوات معدنية، أو زجاجية، وإحكام قفلها، ثم معاملتها بالحرارة؛ لمنع فسادها»[1].

وكانت بداية صناعة التعليب في أوائل القرن التاسع عشر الميلادي،

---

(١) الصناعات الغذائية (الجزء الثاني)، أسس وطرق حفظ الأغذية (٢٥٨).

وتطوّر عبر السنين، وأدخلت عليه بعض التحسينات[1]، ومع التطور الاقتصادي وتحسّن أمور التجارة ووسائلها في العالم برزت تجارة بيع المعلبات، وانتشرت في أنحاء العالم.

*** بيان مدى جدّة هذه المسألة:**

لما كانت تجارة بيع المعلبات قد انتشرت بين الناس بعد ظهور طريقة حفظ الأغذية فإن هذه المسألة من المسائل المستجدة نظراً لتوقّفها على ظهور تلك الطريقة، وسبق أن طريقة حفظ الأغذية هذه قد ظهرت مع أوائل القرن التاسع عشر الميلادي، وهذا دليلٌ على مدى جدّة هذه المسألة، وهي وإن كانت مشابهةً من حيث الحكم لمسائل تحدث عنها الفقهاء قديماً إلا أنها مستجدة من حيث الواقع العملي.

*** بيان وجه عموم البلوى في هذه المسألة:**

يمكن أن نلمح في هذه القضية تحقّق سببين من أسباب عموم البلوى:

أحدهما: أن بيع المعلّبات في علبها دون فتحها يتضمّن غرراً؛ لأن ما بداخلها لا يرى، فلا يعرف هل هو صحيح، أو فاسد؟، ولو قيل: بلزوم فتح هذه العلب، لترتّب على ذلك فسادها، فهذا الغرر مما يصعب التخلّص منه ويعسر، فتعم به البلوى.

وبناءً عليه فعموم البلوى في هذه القضية جاء من دخولها تحت السبب الأول من الأسباب العامة لعموم البلوى، والعموم في هذه القضية آتٍ من شمول وقوعها لعموم المكلّفين في عموم أحوالهم؛ إذ يلزم من القول بعدم جواز تلك المعاملة إلاّ مع فتح تلك المعلبات إلحاق المشقة العامة بالمكلّفين؛ إذ سيؤدي إلى فساد تلك المعلبات بعد فتحها؛ إذ ربّما لا يعزم المشتري على شرائها بعد فتحها.

---

(١) انظر: المرجع السابق (٢٥٥ ـ ٢٥٧).

ثانيهما: أن بيع المعلبات في علبها دون فتحها مما يحتاج الناس إلى التعامل به، ويعسر استغناؤهم عنه، حتى عمّت بذلك البلوى.

وبناءً عليه فعموم البلوى في هذه القضية جاء من دخولها تحت السبب الثاني من الأسباب الخاصة لعموم البلوى، وهو ما يرجع إلى الفعل، ويمثله الحاجة لمعاملةٍ ما.

والعموم في هذه القضية آتٍ من شمول وقوعها لعموم المكلّفين في عموم أحوالهم، فيلزم من القول بعدم جواز تلك المعاملة؛ للجهالة بما في داخلها، هل هو صحيحٌ أو فاسدٌ؟، إلحاق المشقة العامة بالمكلّفين؛ إذ سيعسر استغناؤهم عن العمل بها، فتعمّ بذلك البلوى.

*** علاقة هذه المسألة بصلة عموم البلوى بالمسائل الأصولية، أو القواعد الفقهية:**

وتبرز هذه العلاقة في جهتين:

الجهة الأولى: علاقتها بصلة عموم البلوى بالمسائل الأصولية:

وتتمثل هذه العلاقة في ثلاث حالات:

الأولى: صلة عموم البلوى بالإجماع السكوتي، حيث احتاج الناس إلى التعامل ببيع المعلبات في أغلفتها دون فتحها، وعسر استغناؤهم عن ذلك، حتى عمّت به البلوى، ولم ينكر ذلك منكر، بل إن هناك من أفتى بجواز التعامل بذلك[1]، ويغلب على الظنّ اطّلاع الباقين عليه، فلما لم يُنكَر حصل بذلك الإجماع على جواز هذه المعاملة.

الثانية: في صلة عموم البلوى بفتح الذرائع، حيث إن التعامل ببيع المعلبات في أغلفتها دون فتحها أمرٌ يحتاج إليه الناس، واعتبار عموم البلوى هنا بالقول بالجواز تيسيراً يترتّب عليه تحصيل تلك المصلحة، فيكون اعتبار عموم البلوى ذريعةً إلى ذلك، وفي التيسير فتحٌ لهذه الذريعة.

---

(١) انظر: مجلة الوعي الإسلامي، العدد رقم (٢٧١)، ص(١٣٠).

الثالثة: في صلة عموم البلوى بالقياس، حيث إن بيع المعلبات، سواء أكان بالنظر إلى ما يتضمّنه من غررٍ يصعب التخلّص منه، أم بالنظر إلى الحاجة إلى التعامل بهذه المعاملة يجوز التعامل به لعموم البلوى بذلك قياساً على جواز بيع البيض والرمان والبطيخ والفستق والبندق في قشرها لعموم البلوى بذلك، فالقياس هنا حاصلٌ بين أسباب عموم البلوى، حيث قيست حادثةٌ على أخرى في عموم البلوى بكل منهما؛ للاتّفاق بينهما في معنى سببٍ من أسبابه، وهذا من قبيل القياس على ذات ما تعمّ به البلوى.

الجهة الثانية: علاقة هذه المسألة بصلة عموم البلوى بالقواعد الفقهية:

وتبرز هذه العلاقة في حالتين:

أولاهما: في صلة عموم البلوى بقاعدة المشقة تجلب التيسير، وقاعدة لا ضرر ولا ضرار، حيث إن بيع المعلبات في علبها دون فتحها يتضمّن غرراً يعسر الاحتراز منه، وتعمّ به البلوى لو قيل بلزوم فتحها؛ ليعرف ما بداخلها أصحيح أم فاسد؟، فتلحق المشقة والضرر بالمكلّفين، وحينئذ يقال بجواز ذلك التعامل تيسيراً عليهم، ودفعاً للضرر عنهم.

ويمكن أن يقال: إن التعامل ببيع المعلبات في أغلفتها دون فتحها مما يحتاج إليه الناس، ولو قيل بعدم جواز ذلك للجهالة بما في داخلها أصحيح أم فاسد؟، لعسر استغناؤهم عن ذلك، فتعمّ به البلوى، وتلحق المشقة والضرر بالمكلّفين، فيقال بجواز ذلك التعامل تيسيراً عليهم، ودفعاً للضرر عنهم، تبعاً لقاعدة المشقة تجلب التيسير، وقاعدة لا ضرر ولا ضرار، والتيسير اعتباراً بعموم البلوى وإن ترتّب عليه ضررٌ كالغرر والجهالة إلا أنه ضرر أخف من ضرر عدم التيسير.

ثانيتهما: في صلة عموم البلوى بقاعدة العادة محكّمة، حيث إن التعامل ببيع المعلبات في علبها دون فتحها مما عسر استغناء الناس عنه، حتى عمّت به البلوى، وصار عادةً وعرفاً، فيكون الحكم بجواز هذه المعاملة داخلاً تحت الحكم بتحكيم العادة، خاصةً وقد توافرت فيها شروط

اعتبار عموم البلوى من قبيل العرف والعادة فيما سبق عرضه، وفي نزع الناس عما اعتادوه وتعارفوا عليه إلحاق للحرج بهم.

ولذلك صرّح بعض المتأخرين بجواز هذا التعامل مراعاةً للمشقة والضرر، وتعارف الناس على هذا التعامل[1].

وأما تغليف الكتب والمجلاّت وبيعها في أغلفتها مع شرط عدم فتحها فإنها تفارق هذه المسألة في عدم تحقّق عموم البلوى بها، فمع أن بيعها في أغلفتها دون فتحها يتضمّن غرراً إلا أنه لا يعسر الاحتراز منه؛ إذ يمكن فتحها والتأكد من سلامتها، ولا يفسدها ذلك أو يعيق بيعها بعد فتحها.

وكذا فإن الحاجة إلى التعامل ببيعها في أغلفتها دون فتحها مع الجهالة بمضمونها لا يعسر الاستغناء عنه، بل يمكن الاستغناء عن ذلك بفتحها منعاً للجهالة، ولا يضرّ ذلك في بيعها بعد فتحها، فتبيّن من ذلك عدم تحقّق عموم البلوى في هذه القضية.

ثم إن اعتبار التعامل بهذه القضية من قبيل ما اعتاد الناس التعامل به، ومما تعارفوا عليه غير مسلّم؛ إذ إن هذا الاعتبار غير صحيح، فإن اعتبار هذا التعامل من قبيل العادة المحكّمة، قد فقد شرطاً من شروطه، هو أن يكون العمل مطرداً، أو غالباً أي: مستمراً في جميع الحوادث، أو لا يتخلف إلا قليلاً، إلا أن هذا العمل هنا من قبيل العرف المشترك، وهو ما تساوى العمل به وتركه، فعمل الناس به من جهة يناقضه تركهم له من جهةٍ أخرى.

---

(١) انظر: مجلة الوعي الإسلامي، العدد رقم (٢٧١)، ص(١٣٠).

المبحث الثالث

شراء السيارات عن طريق عقد السَّلَم

من المعلوم أن عقد السّلم: «عقدٌ على موصوفٍ في الذمة مؤجلٍ، بثمنٍ مقبوضٍ في المجلس»[١].

وعقد السَّلم عقد يحقّق حاجة صاحب السلعة في التمويل، فإن الإنسان قد لا يجد المال الذي يعينه على قضاء حاجته، سواء أكان مزارعاً، أم صانعاً، أم تاجراً، أم غير ذلك، ولا يجد من يقرضه المال الذي يحتاج إليه، فأبيح التعامل بالسَّلم رفعاً للحرج والمشقة عن أولئك[٢]. وذلك بأن يبيع ثمراً موصوفاً في الذمة، ويقبض ثمنه حالاً إن كان مزارعاً، أو يبيع ما يصنعه موصوفاً في الذمة، ويقبض ثمنه حالاً إن كان صانعاً، وهو ما يسمّى بالاستصناع[٣]، أو يبيع بضاعةً موصوفةً في الذمة، ويقبض ثمنها حالاً إن كان تاجراً، وهكذا.

ومع تطوّر أساليب الحياة، وما كان فيه من تطوّرٍ صناعي في كافة أنواع الصناعات، ظهر اختراع السيارة وتطوّرت صناعتها عبر السنين، وصار استخدامها للناس ضرورةً من ضرورات حياتهم اليومية، ونظراً لذلك فقد ازدهرت تجارة السيارات وما يتعلّق بها، وصارت العقود التي تبرم تتضمّن

---

(١) الإقناع (٢/ ١٣٣).

(٢) انظر: المغني (٦/ ٣٨٥)، وعقد السلم في الشريعة الإسلامية (١١).

(٣) جمهور الفقهاء من المالكية والشافعية والحنابلة يرون أن الاستصناع قسم من أقسام السَّلم، بينما جعله الحنفية عقداً مستقلاً له اعتباره الذي يميّزه عن عقد السَّلم. انظر: الاستصناع: تعريفه تكييفه، حكمه، شروطه، أثره في تنشيط الحركة الاقتصادية (١٢).

أعداداً هائلةً من السيارات المباعة، يقابلها أثمان مرتفعة جدًّا، تصل إلى ملايين كثيرة.

وفي أثناء تلك المعاملات والعقود قد يحتاج البائع أو الصانع إلى مصدرٍ تمويلي يمدّه بالمال الذي يساعده على إحضار تلك البضاعة أو نقلها، إن كان تاجراً، أو على تصنيعها وإنتاجها إن كان صانعاً، خاصة في ظلّ الصعوبات التي قد تعترض عملية الاقتراض من جهةٍ معينةٍ، وما تتضمّنه من شروط وفوائد قد تثقل كاهل التاجر، أو الصانع على المدى البعيد، فكان في التعامل بالسَّلَم في المعاملات القائمة في مجال تجارة السيارات حلٌّ لذلك، ودفعٌ للحرج عن أولئك[1].

وهذا التعامل قد يكون على نطاقٍ واسع متمثلاً في تعامل الشركات والمؤسسات الكبرى في تلك التجارة، وقد يكون تعاملاً فردياً بين طرفين على نطاقٍ ضيّقٍ.

*** بيان مدى جدّة المسألة:**

نظراً لارتباط هذه المسألة بوجود السيارة واختراعها، وانتشار استعمالها، بحيث أصبح ضرورةً لدى عموم الناس، وإذا كان اختراعها قد تَمَّ في هذا العصر الحديث، فقد كانت المعاملات المرتبطة بتجارة السيارات معتبرةً من المعاملات المستجدة، وفيما يخصّ مسألتنا هذه يعتبر التعامل بالسَّلَم من المعاملات المعمول بها في عصر التشريع، فالعمل به من حيث هو ليس مستجدًّا، إلا أن المستجد هنا هو تطبيقاته في بعض القضايا المعاصرة، ومنها هذه القضية، لذلك لا بدّ في هذه القضية من الالتزام بما جاءت به الشريعة الإسلامية في أحكام عقد السَّلَم.

---

(١) انظر: الاستنصاع: تعريفه تكييفه، حكمه، شروطه، أثره في تنشيط الحركة الاقتصادية (٨٤).

* بيان وجه عموم البلوى في هذه المسألة:

التعامل بشراء السيارات[1] عن طريق عقد السَّلَم مما يحتاج الناس إلى التعامل به، بحيث يعسر استغناؤهم عن التعامل به، حتى عمّت بذلك البلوى.

فهذه المسألة تندرج تحت السبب الثاني من الأسباب الخاصة لعموم البلوى، فيما يرجع إلى الفعل وهو الحاجة لمعاملةٍ ما، والعموم هنا آتٍ من شمول وقوع الحادثة لعموم المكلّفين في عموم أحوالهم، بحيث يلزم من التكليف بعدم الجواز إلحاق المشقة العامة بهم.

* علاقة هذه المسألة بصلة عموم البلوى بالمسائل الأصولية، أو القواعد الفقهية:

وتبرز هذه العلاقة في جهتين:

الجهة الأولى: علاقتها بصلة عموم البلوى بالمسائل الأصولية:

وتبرز هذه العلاقة في حالتين:

أولاهما: علاقتها بصلة عموم البلوى بالقياس، حيث إن هذه المسألة مما يحتاج الناس إلى التعامل بها حاجةً عامةً، بحيث يلزم من القول بعدم جواز التعامل بها أن يعسر استغناؤهم عنها، وتعمّ بذلك البلوى، فيجوز التعامل بذلك حينئذٍ قياساً على ما ورد العمل به من قضايا عمّت بها البلوى؛ لحاجة الناس إلى التعامل بها عن طريق عقد السَّلَم، وذلك بشرط أن تكتمل شروط التعامل بعقد السَّلَم.

فالقياس هنا يتمثّل في إلحاق حادثةٍ بأخرى في عموم البلوى بكل منهما؛ لاتّفاقهما في معنًى من معاني أسباب عموم البلوى، وهو الحاجة لمعاملةٍ ما، فيُعطى للحادثة المعتبرة فرعاً في القياس ما كان للحادثة المعتبرة أصلاً من حكم التيسير في كلٍّ منهما، فالقياس حصل هنا على ذات ما تعمّ

---

(١) سواءً أكانت مصنعةً، أم تحت التصنيع.

به البلوى، ثم ألحق حكم الحادثة محلّ البحث بحكم الحادثة، أو الحوادث الأخرى.

ثانيتهما: علاقتها بصلة عموم البلوى بالاستحسان، حيث إن جواز العمل بهذه المسألة قد عُدل به عن حكم نظائرها المنهي عنها مما هو داخلٌ تحت النهي عن بيع ما ليس عند الإنسان، وهذا العدول معتَبرٌ فيه التيسير المبني على عموم البلوى. ويعتبر الاستحسان هنا مستنِداً على العمل بعموم البلوى، وذلك بالنظر إلى ذات القضية محل البحث.

الجهة الثانية: علاقة هذه المسألة بصلة عموم البلوى بالقواعد الفقهية، وتبرز هذه العلاقة في حالتين:

أولاهما: علاقتها بصلة عموم البلوى بقاعدة المشقة تجلب التيسير، وقاعدة لا ضرر ولا ضرار، حيث إن التعامل بشراء السيارات عن طريق عقد السَّلَم مما يحتاج إليه الناس حاجةً عامةً، ولو قيل بعدم جواز ذلك؛ لاشتماله على الغرر؛ لكونه من قبيل بيع المعدوم، أو بيع ما لا يملك لعسر استغناؤهم عن التعامل به حتى تعمّ بذلك البلوى، وتلحق المشقة والضرر بالمكلّفين، فيقال بجواز التعامل حينئذٍ بتلك المعاملة تيسيراً عليهم، ودفعاً للضرر عنهم.

إلاّ أن الفقهاء اشترطوا شروطاً متعددةً لضبط التعامل بالسَّلَم بصورةٍ عامةً، وللحدّ من تفاحش الغرر الذي يشمله هذا العقد، وبناءً عليه فإن هذه الشروط ينبغي اعتبارها في هذه المعاملة بصورةٍ خاصةٍ، وتلك الشروط هي إجمالاً:

١ ـ أن يكون المسلم فيه ـ وهو هنا السيارة ـ مما ينضبط بالصفات التي يختلف الثمن باختلافها ظاهراً.

ومعلومٌ أن السيارة لا بدّ أن يكون لها نوعٌ معيّن، ولها أغراضٌ معيّنةٌ، كسيّارات النقل، أو السيارات الخاصة ونحوها، ولها تاريخ إنتاجٍ معيّنٍ، وهكذا.

٢ ـ أن يُضبط المسلم فيه بصفاته التي يختلف الثمن بها ظاهراً، فلا بدّ أن يبيّن في العقد أن المقصود بالعقد السيارة ذات النوع الفلاني، وذات اللون الفلاني، وذات التصميم الفلاني من الداخل والخارج، وأن تاريخ إنتاجها هو كذا.

٣ ـ أن يكون الأجل معلوماً، وذلك بأن يحدّد الزمان الذي ينتهي فيه الأجل، ويلزم فيه تسليم السيارة أو السيارات.

٤ ـ أن يكون المسلم فيه مقدور التسليم عند حلول الأجل، ويعبّر عنه بعض الفقهاء بأن يكون المسلَّم فيه عام الوجود في محلّه؛ لأنه يمكن تسليمه عند حلول الأجل، وإلا كان ذلك غرراً ممنوعاً.

٥ ـ أن يقبض رأس مال السلم ـ وهو هنا الثمن ـ في مجلس العقد[١].

٦ ـ أن يُسلم في الذمة، فإن أسلم في عينٍ لم يصح، أي: أن يجعل المسلم فيه ديناً موصوفاً في الذمة، ولا يصحّ إذا جُعل المسلم فيه شيئاً معيناً بذاته[٢].

وهناك شروط أخرى ربّما كانت محلّ خلافٍ بين الفقهاء، كاشتراط كونه مؤجلاً، لا حالاً[٣]، واشتراط تعيين مكان الإيفاء[٤]، وغيرهما.

فيلزم عند التعامل بهذه المعاملة مراعاة هذه الشروط؛ إذ إن التعامل

---

(١) انظر: الهداية مع فتح القدير (٦/ ٢١٨، ٢٢٠، ٢٢١، ٢٢٧)، وبداية المجتهد (٢/ ٢٠٢)، والمغني (٦/ ٣٨٥، ٣٩١، ٤٠٣، ٤٠٦، ٤٠٨)، وروضة الطالبين (٤/ ٣، ٧، ١١، ١٤، ١٥، ١٦).

(٢) انظر: الهداية مع فتح القدير (٦/ ٢١٩)، وبداية المجتهد (٢/ ٢٠٤)، وروضة الطالبين (٤/ ٦).

(٣) انظر: الهداية مع فتح القدير (٦/ ٢١٧، ٢١٨)، وبداية المجتهد (٢/ ٢٠٣)، والمغني (٦/ ٤٠٢، ٤٠٣).

(٤) انظر: الهداية مع فتح القدير (٦/ ٢٢١ ـ ٢٢٦)، وبداية المجتهد (٢/ ٢٠٤)، والمغني (٦/ ٤١٤، ٤١٥)، وروضة الطالبين (٤/ ١٢، ١٣).

بالسَّلَم قد رُخِّص فيه للحاجة مع الغرر اليسير، فإذا لم يُلتزم بهذه الشروط كثر الغرر وفحش، فتحدث المنازعة، وحينئذٍ يكون في دفع الضرر بجواز هذه المعاملة إلحاق ضررٍ أعظم بأحد المتعاقدين أو بهما معاً، فلا يتحقّق شرط اعتبار عموم البلوى من قبيل الضرر الذي تلزم إزالته.

ثانيتهما: علاقتها بصلة عموم البلوى بقاعدة العادة محكّمة، حيث إن التعامل بشراء السيارات عن طريق عقد السَّلَم مما عسر استغناء الناس عنه، وخاصةً التجار، حتى عمّت به البلوى، وجرى تعاملهم به حتى صار عادةً وعرفاً لأولئك التجّار، فتعتبر تلك العادة، ويعتبر ذلك العرف؛ لدخوله تحت قاعدة العادة محكّمة؛ إذ إن في نزعهم عما تعارفوا عليه هنا مشقةً وحرجاً.

ثم إن اعتبار العمل بشراء السيارات عن طريق عقد السَّلَم يعتبر من قبيل مراعاة اختلاف العمل بعموم البلوى باختلاف الأحوال، فمعلومٌ أن العمل بالسَّلَم قد جرى به العرف في زمن التشريع في أشياء معينة، كالبر والتمر وغيرهما مما تشيع الحاجة إليه في ذلك الزمان، فإذا جرى التعامل بشيءٍ آخر لم يكن يُتعامل به، وعمّت بذلك البلوى، وصار عادةً وعرفاً ثبت له حكم ما كان يُتعامل به في الزمان الماضي[1]، فلا مانع من أن يتغيّر العمل بتلك الأشياء تبعاً لتغيّر الأحوال وتطوّرها، وإن كان الحكم الشرعي لم يتغيّر وهو جواز التعامل بالسَّلَم، وإنما تغير مناطه الذي تعلق به.

---

(١) قال الدكتور سعود الثبيتي بعد ذكره لأمثلةٍ عرضها الحنفية لما يجري فيه الاستنصاع: «فإذا جرى التعامل بشيءٍ آخر لم يكن يُتعامل به ثبت له الحكم، وكذلك لو تغير العرف وتعامل الناس بما لم يكن فيه تعامل كاستنصاع الثياب في عصرنا الحاضر، وغيرها كالطائرات والسيارات... يجوز استنصاعها إذا أمكن ضبطها على وجه تنتفي المنازعة معه».
الاستنصاع: تعريفه، تكييفه، حكمه، شروطه، أثره في تنشيط الحركة الاقتصادية (٧٧).

المبحث الرابع

التـورق

ومعنى التورق: أن يشتري من يحتاج مالاً سلعةً بثمنٍ مؤجل بأكثر من قيمتها حالّةً، ثم يبيعها على أجنبي نقداً[1]،

وهي مأخوذة من الورِق، وهو الفضة؛ إذ إن مشتري السلعة يبيعها بالورِق، بقصد الحصول على الورِق، لا بقصد تملّك السلعة، ولا الحاجة إلى استهلاكها[2].

*** بيان مدى جدّة المسألة:**

مسألة التورق من المسائل المعروفة عند المتقدمين، يدلّ على ذلك أن متقدمي الفقهاء قد أشاروا في حديثهم عن مسائل البيوع - وخاصةً ما يتعلّق ببيع العينة[3] - إلى هذه المسألة[4]، مما يدلّ على أن وجودها كان متقدماً،

---

(١) انظر: الفروع (٤/ ١٧١).

(٢) انظر: كشاف القناع (٣/ ١٨٦).

(٣) تنوّعت عبارات الفقهاء في تعريف بيع العينة، بناءً على اختلاف تصوّرها، وأكثر تلك التعريفات يقتصر على بعض صور العينة، فهي غير جامعة.

انظر: المبسوط (١٤/ ٣٦)، والمغني (٦/ ٢٦٠، ٢٦٢)، وروضة الطالبين (٣/ ٤١٦، ٤١٧)، ومواهب الجليل (٤/ ٤٠٤).

ولعلّ أجمع تلك التعريفات لبيع العينة قولهم: «إنه تحيّلٌ في بيع دراهم بدراهم أكثر منها إلى أجل بينهما سلعةٌ محلِّلةٌ». الكافي في فقه أهل المدينة المالكي (٢/ ٦٧٢). وللعيينة عدة صور، انظر: بداية المجتهد (٢/ ١٤٢، ١٤٣)، والمغني (٦/ ٢٦٢، ٢٦٣)، ومجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٢٩/ ٤٣٠ - ٤٣٤)، وتهذيب الإمام ابن قيم الجوزية (٥/ ٢٠٧ - ١٠٩)، وفتح القدير (٦/ ٦٨)، ومواهب الجليل (٤/ ٤٠٤، ٤٠٥).

(٤) مصطلح التورق خاصٌ بالمذهب الحنبلي، فلم يذكره غيرهم، إلا أن أصحاب المذاهب=

إلا أن وجه الجدّة في هذه المسألة يكمن في كثرة وقوعها في هذا الزمان، بناءً على شدّة البلوى بها، حيث اشتدّت حاجة الناس إلى السلع المختلفة، وترتب على ذلك الحاجة إلى النقد؛ لشرائها، مع قلة من يقرض بدون ربا، إضافةً إلى توفّر السبل لذلك التعامل من وجود شركاتٍ، أو أفرادٍ تعمل على بيع السلع بالتقسيط، بحيث يشتري الشخص منهم السلعة بقيمةٍ مؤجلةٍ مقسّطةٍ بأكثر من قيمتها نقداً، ثم يبيعها في الحال؛ لينتفع بالنقد لحاجته إليه، وهذا أمر مشاهَدٌ في أحوال الناس اليوم، وكل ذلك يدعو إلى الحديث عن هذه القضية باعتبارها من القضايا المستجدة.

*** بيان وجه عموم البلوى في هذه المسألة:**

التعامل بالتورق مما يحتاج الناس إليه حاجةً ماسةً، بحيث عسر استغناؤهم عن التعامل به، حتى عمّت بذلك البلوى.

فهذه المسألة تندرج تحت السبب الثاني من الأسباب الخاصة لعموم البلوى، فيما يرجع إلى الفعل وهو الحاجة لمعاملةٍ ما، والعموم هنا آتٍ إما من شمول وقوع الحادثة لعموم المكلّفين في عموم أحوالهم، وإما من شمول وقوع الحادثة للمكلّف الواحد في عموم أحواله، بحيث يلزم من القول بعدم الجواز إلحاق المشقة العامة بالمكلّفين، أو بالمكلّف.

*** بيان علاقة هذه المسألة بصلة عموم البلوى بالمسائل الأصولية، أو القواعد الفقهية:**

وتبرز هذه العلاقة في جهتين:

الجهة الأولى: علاقتها بصلة عموم البلوى بالمسائل الأصولية، وتتمثل هذه العلاقة في صلة عموم البلوى بسدّ الذرائع وفتحها.

= الأخرى يذكرون صورة التورق ضمن صور العينة.

انظر: بيع العينة مع دراسة مداينات الأسواق (٧٦).

أما ما يتعلّق بعلاقتها بصلة عموم البلوى بفتح الذرائع، فإن القول بجواز التعامل بالتورق اعتباراً لعموم البلوى للحاجة الماسة إلى ذلك التعامل يعتبر ذريعةً إلى التيسير فيما إذا لم يُخلَّ أحد العاقدين بالوصف السابق للتورق؛ إذ يترتّب عليه حينئذٍ تحصيل مصلحةٍ راجحةٍ، فيجوز التعامل فتحاً للذريعة بالتيسير على الناس.

أما إن فقدت المعاملة ما يخلّ بجوازها كأن يبيع المشتري السلعة على البائع نفسه مرةً أخرى، أو يبيعها قبل أن يقبضها، أو غير ذلك مما يمكن أن تكون معه هذه المعاملة ذريعةً إلى محرم، فحينئذٍ لا تجوز هذه المعاملة[1]، ولا يصحّ القول بجوازها، سدًّا للذريعة، وإن كانت هناك حاجة؛ نظراً إلى عظم المفسدة المترتّبة على جوازها، فيكون في ترك التيسير في حال عموم البلوى سدٌّ للذريعة.

الجهة الثانية: علاقتها بصلة عموم البلوى بالقواعد الفقهية:

وتتمثل هذه العلاقة في صلة عموم البلوى بقاعدة المشقة تجلب التيسير، وقاعدة لا ضرر ولا ضرار، حيث إنّ التعامل بالتورق مما تمسّ حاجة الناس إليه، ولو قيل بعدم جواز التعامل به لعسر استغناؤهم عنه، فتعمّ بذلك البلوى، وتلحق المشقة بالمكلّفين ويلحقهم الضرر، فيقال بجواز ذلك، تيسيراً عليهم، ودفعاً للضرر عنهم، اعتباراً لعموم البلوى.

إلاّ أن التيسير في هذه القضية مقيّد بقيودٍ يعتبر الإخلال بها معارِضاً لاعتبار عموم البلوى في هذه القضية، وهذه القيود يمكن الاطّلاع عليها من خلال النظر في معنى التورق فيما سبق عرضه، ويمكن تلخيصها فيما يأتي:

---

(١) انظر: مجلة البحوث الإسلامية، العدد السابع (٥٣، ٥٤). ويرى شيخ الإسلام ابن تيمية أن الأقوى النهي عن هذه المعاملة مطلقاً، وعدم اعتبار عموم البلوى هنا؛ لأن اعتباره يترتّب عليه إلحاق ضررٍ أشدّ ومفسدة أعظم من إلحاق الضرر بالمحتاج، وأكل ماله بالباطل، فيكون النهي عنها من قبيل سدّ الذريعة. انظر: مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية (٢٩/ ٤٣٤).

١ ـ أن يكون محتاجاً إلى النقد[١]، وبفقد هذا الشرط يفقد شرط اعتبار عموم البلوى سبباً في التيسير، وهو أن يكون عموم البلوى متحقِّقاً، لا متوهَّماً، وحينئذٍ لا يبقى لعموم البلوى أثرٌ في التيسير.

٢ ـ أن لا يكون شراء السلعة وبيعها من شخصٍ واحدٍ؛ إذ إن شراء السلعة بثمنٍ في الذمة، وبيعها عليه بثمن حالّ أقلّ يعتبر ذريعة إلى الربا، وحيلةً إليه، وتسمّى مسألة العينة، وهي ممنوعةٌ شرعاً، إلا أن مسألة التورق مستثناةٌ منها؛ إذ ليست ذريعةً إلى الربا[٢].

٣ ـ أن لا يبيع البائع ما لا يملك، بحيث تكون السلعة غير موجودةٍ عنده وقت التعاقد، ثم يشتريها بعد ذلك ويسلمها للمشتري[٣].

٤ ـ أن لا يبيع المشتري السلعة قبل أن يقبضها القبض الشرعي[٤].

فإذا فُقِد شيء من ذلك صار في التيسير بدفع الضرر عن المحتاج إلحاق ضررٍ أعظم بحصول التحايل إلى الربا، أو الغرر ونحو ذلك[٥]، فلا يتحقّق شرط اعتبار عموم البلوى من قبيل الضرر الذي تلزم إزالته.

وإلى جواز التعامل بالتورق ذهب بعض العلماء المتقدمين، وهو ما صرّح به بعض العلماء المتأخرين اعتباراً لأدلةٍ كثيرةٍ، ومنها النظر إلى عموم البلوى في هذه القضية متمثّلاً في مسيس الحاجة إلى هذا التعامل[٦].

---

(١) انظر: رسائل فقهية (١٠٧)، وبيع العينة مع دراسة مداينات الأسواق (٨٥).

(٢) انظر: مجلة البحوث الإسلامية، العدد السابع (٥٣).

(٣) انظر: المرجع السابق (٥٣، ٥٤).

(٤) انظر: المرجع السابق، ورسائل فقهية (١٠٧).

(٥) انظر: مجلة البحوث الإسلامية، العدد السابع (٥٣).

(٦) وهو مذهب الحنابلة، وأفتى به كثيرٌ من العلماء المتأخرين.
انظر: الفروع (٤/ ١٧١)، والإنصاف (٤/ ٣٣٧)، وشرح منتهى الإرادات (٢/ ١٥٨)، وكشاف القناع (٣/ ١٨٦)، وفتاوى ورسائل سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم (٧/ ٦١، ٦٢)، ومجلة البحوث الإسلامية، العدد السابع (٥١ ـ ٥٥)، ورسائل فقهية (١٠٧)، وفقه وفتاوى البيوع (٤٠٩).

المبحث الخامس

إجراء العقود عن طريق الأجهزة الحديثة كالهاتف والتلكس ونحوهما

لقد تطوّرت الحياة تطوّراً هائلاً، وتطوّرت مع ذلك طرق الاتّصال تلبيةً لحاجة المجتمعات الإنسانية، حيث بحث الإنسان عن أسرع الوسائل الممكنة؛ لإجراء الاتصالات، حيث اكتشف اللاسلكي الذي كسر حاجز المسافة والزمن، ثم تطوّرت الاتصالات؛ لتصل إلى أعلى مستوياتها من خلال استخدام الأقمار الصناعية[١].

وتتمثل وسائل الاتّصال الحديثة في سلكية، ولا سلكيةٍ؛ إذ إن منها ما يسير عبر كوابل أرضية أو بحرية، ومنها ما يكون إرساله عبر محطاتٍ لا سلكيةٍ كبيرةٍ تعتمد على أجهزة إرسالٍ واستقبال، ومجموعاتٍ هوائية لكل منها، ومنها ما يستخدم الأقمار الصناعية كوسيلةٍ وسيطةٍ لتحقيق اتّصالاتها[٢].

ولما انتشر استخدام تلك الوسائل بكافة أشكالها، وانتقل استخدامها تدريجاً إلى بلاد المسلمين، وظهر استخدامها بينهم في أغراضٍ شتّى، وخاصةً مع التطوّر الاقتصادي الذي شهدته بعض بلاد المسلمين جاءت الحاجة إلى استخدام تلك الوسائل في أمور المعاملات التجارية؛ إذ إنها توفّر الجهد والوقت، وتسهّل الاتّصال بين التجار في أماكن متباعدة، فكان

(١) انظر: مجلة الفقه الإسلامي، العدد السادس، الجزء الثاني (٩٢٦).

(٢) انظر: المرجع السابق (٩٢٧).

لا بدّ من النظر في مدى تلك الحاجة مع النظر في دور تلك الوسائل في سدّ هذه الحاجة دون إحداث خللٍ في العقد الشرعي.

على أنه ينبغي التنبيه هنا على أن المقصود بهذه الأجهزة الحديثة هي ما يوفّر إمكانية المخابرة، أو المراسلة بين طرفي العقد المتباعدين من وسائل الاتّصال الحديثة دون الأجهزة الأوتوماتيكية، التي تقوم مقام أحد طرفي العقد أو كليهما[١].

وهذه الأجهزة يمكن أن تصنّف في فئتين:

أولاهما: الأجهزة التي تختص بنقل الصوت واللفظ، وهذه تشمل الهاتف سواء أكان سلكياً أو لا سلكياً، وكذا المذياع، والتلفاز ونحوها.

ثانيتهما: الأجهزة التي تختص بنقل المكتوب، وهذه تشمل البرقية والتلكس والفاكس[٢].

*** بيان مدى جدّة المسألة:**

تعتبر وسائل التعبير عن الإرادة في العقود، وهي القول، أو الفعل، أي: المعاطاة، أو البذل، وكذا الإشارة، أو الكتابة، أو السكوت في معرض البيان من وسائل التعبير عن الإرادة التي ليست بجديدةٍ، فقد كانت هذه معروفة، ويجري التعامل عن طريقها منذ القدم، وبناءً عليه فهذه الأجهزة الحديثة التي يجري التعامل عن طريقها ليست وسائل جديدة للتعبير، وإنما جاءت الجدّة إليها من كونها وسائل حديثة للتوصيل[٣]؛ إذ إن اكتشاف هذه الأجهزة السلكية واللاسلكية إنما تَمَّ في العصر الحديث بصورةٍ عامةٍ، وكذا شيوع استعمالها وخاصةً في إجراء العقود إنما كان مع النمو الاقتصادي، واتّساع دائرة التجارة بين دول العالم، فاحتاج الناس إلى

---

(١) انظر: المرجع السابق (٩٧٧، ١٠٣٥).
(٢) انظر: المرجع السابق (٩٦٠).
(٣) انظر: المرجع السابق (٩٢٥).

استعمال أجهزة الاتّصال الحديثة؛ لإنهاء إجراءات التعاقد دون تكبّد مشقة السفر مسافاتٍ طويلة لإجراء العقد، بحيث يمكن أن يتمّ التعاقد في دقائق معدودة، لا تكلّف جهداً، ولا وقتاً، ولا أموالاً كثيرةً؛ لذلك رأى الناس فيها ـ بمجرّد اكتشافها ـ وسائل تعينهم في تحقيق مصالحهم.

*** بيان وجه عموم البلوى في هذه المسألة:**

إجراء العقود عن طريق أجهزة الاتّصال الحديثة مما يحتاج التجّار إلى التعامل به، بحيث عَسُر استغناؤهم عن العمل به، حتى عمّت بذلك البلوى.

فهذه المسألة تندرج تحت السبب الثاني من الأسباب الخاصة لعموم البلوى، فيما يتعلّق بالفعل وهو الحاجة لمعاملةٍ ما، والعموم هنا آتٍ من شمول وقوع الحادثة لطائفةٍ كثيرةٍ من المكلّفين في عموم أحوالهم، بحيث يلزم من التكليف هنا بالقول بعدم الجواز إلحاق المشقة العامة بهم.

*** بيان علاقة هذه المسألة بصلة عموم البلوى بالمسائل الأصولية، أو القواعد الفقهية:**

وتبرز هذه العلاقة في جهتين:

الجهة الأولى: علاقتها بصلة عموم البلوى بالمسائل الأصولية، وتتمثل هذه العلاقة في صلة عموم البلوى بالإجماع السكوتي، حيث إن إجراء العقود عن طريق الأجهزة الحديثة مما احتاج التجار إلى التعامل به، حتى عسر الاستغناء عن ذلك، وعمّت به البلوى، وأفتى كثيرٌ من العلماء بجواز هذا العمل[(١)]، وسكت الباقون، وهذا مما يغلب على الظنّ اطلاع الباقين عليه؛ لكونه مما عمّت به البلوى، فلما سكتوا ولم ينكروا، كان هذا إجماعاً سكوتياً على جواز ذلك.

---

(١) انظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد السادس، الجزء الثاني (١٢٦٧، ١٢٦٨).

الجهة الثانية: علاقتها بصلة عموم البلوى بالقواعد الفقهية، وتتمثل هذه العلاقة في ناحيتين:

الأولى: علاقتها بصلة عموم البلوى بقاعدة المشقة تجلب التيسير، وقاعدة لا ضرر ولا ضرار، حيث إن إجراء العقود عن طريق أجهزة الاتّصال الحديثة مما يحتاج التجار إلى التعامل به، بحيث يلزم من القول بعدم الجواز بناءً على عدم اتّحاد المجلس، أو احتمال التزييف والتزوير، أو الغلط حين إجراء العقد عن طريق تلك الأجهزة، أن يعسر الاستغناء عن العمل بها، فتعمّ بذلك البلوى، وتلحق المشقة بالتجار، ويلحقهم الضرر، فيقال حينئذٍ بالجواز(١)؛ تيسيراً عليهم، ودفعاً للضرر عنهم؛ اعتباراً لعموم البلوى، خاصةً مع توافر شروط اعتبار عموم البلوى سبباً في التيسير، وشرط اعتباره من قبيل الضرر الذي تلزم إزالته.

وبناءً عليه فإنه لو كان الضرر المترتّب من اعتبار عموم البلوى هنا أشدّ من ضرر عدم اعتباره، والمفسدة أعظم فإنه لا يعتبر التكليف في حال عموم البلوى من قبيل الضرر الذي تلزم إزالته، ولذا فإن التعامل عن طريق الأجهزة الحديثة غير معتبرٍ في النكاح؛ لاشتراط الإشهاد فيه، وغير معتبرٍ في الصرف؛ لاشتراط التقابض في المجلس، وغير معتبر في السلم؛ لاشتراط تعجيل رأس المال فيه(٢).

الثانية: علاقتها بصلة عموم البلوى بقاعدة العادة محكّمة، حيث إن إجراء العقود عن طريق أجهزة الاتّصال الحديثة مما احتاج التجار إلى التعامل به، وعسر استغناؤهم عنه حتى عمّت به البلوى، وجرى العمل به حتى صار عادةً وعرفاً بينهم؛ لذلك فإن هذا العمل يراعى، ويعتبر بناءً على

---

(١) انظر: المرجع السابق.

(٢) انظر: مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد السادس، الجزء الثاني (١٢٦٨).
فتبيّن من ذلك أن اعتبار عموم البلوى في هذه القضية، وفي تلك العقود يترتّب عليه مفسدةٌ أعظم، فلا يعتبر إذاً تبعاً لقاعدة «إذا تعارض مفسدتان روعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما».

أنه من قبيل العادة والعرف، خاصة وقد انطبقت عليه شروط اعتبار عموم البلوى إذا كان عادةً وعرفاً، وإذا كان الناس قديماً قد تعارفوا على وسائل معيّنة؛ لتوصيل التعبير عن الإرادة والرضى بالعقد، كالكتابة، أو الرسالة، أو الرسول ونحوها، فإنه لا مانع من أن يتغيّر العمل بتلك الوسائل تبعاً لتغير الأحوال وتطورها، خاصةً في عصرٍ صارت السرعة مظهراً من مظاهره العامة، فاحتيج إلى تلك الأجهزة؛ لضمان سرعة إنجاز المعاملات المالية والتصرفات، مع بعد المسافة في الغالب، وإن كان الحكم الشرعي لم يتغيّر، وهو اشتراط التراضي في التعاقد، وإنما تغيّر مناطه الذي تعلّق به.

لذلك صدرت الفتوى من مجمع الفقه الإسلامي بجواز إجراء العقود عن طريق آلات الاتّصال الحديثة على تفصيلٍ في ذلك، ويلمح في تلك الفتوى اعتبار العرف وجريان العمل، بناءً على مسيس الحاجة إلى استعمالها حيث جاء فيها: «ونظراً إلى التطوّر الكبير الذي حصل في وسائل الاتّصال وجريان العمل بها في إبرام العقود؛ لسرعة إنجاز المعاملات المالية والتصرفات...»[1].

---

(١) مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد السادس، الجزء الثاني (١٢٦٧).

الفصل الثالث

تطبيق عموم البلوى
على بعض القضايا المستجدة في شؤون الأسرة

المبحث الأول

استعمال التلقيح الصناعي أو أطفال الأنابيب

التلقيح الصناعي هو: «إجراء عملية التلقيح بين حيوان الرجل المنوي، وبييضة المرأة عن غير الطريق المعهود»[1].

والتلقيح الصناعي له نوعان:

أولهما: التلقيح الداخلي، ويتمّ فيه إدخال مني الرجل إلى داخل رحم المرأة بوسائل طبيّة معيّنة.

وثانيهما: التلقيح الصناعي الخارجي، ويتمّ فيه جمع الحيوان المنوي مع البييضة خارج الرحم في أوانٍ مخبرية، حتى إذا تمّ التلقيح أُعيدت إلى رحم المرأة، وهذا النوع يعرف بطفل الأنبوب[2].

وقد ظهر التلقيح الصناعي في العصر الحديث تلبيةً للحاجة إلى الولد لما واجهت الإنسان مشكلة العقم، فكانت البحوث والاكتشافات العلمية في مجال المرض والطبّ متجهةً لحلّ هذه المعضلة، إلا أنها كانت متجهةً في بداية الأمر إلى تجربتها على الحيوانات، كالقرود والخيل والكلاب والمواشي وغيرها، وقد نجحت معظم هذه التجارب؛ لسهولة هذه العملية دون بروز مشاكل معيّنة، واستعملت هذه الطريقة بصورةٍ واسعةٍ في الأبقار من أجل تحسين سلالاتها، والحصول على أعدادٍ كبيرةٍ منها بأقل التكاليف[3].

---

(١) أطفال الأنابيب بين العلم والشريعة (٥٣).

(٢) انظر: المرجع السابق.

(٣) انظر: المرجع السابق (٥٥، ٥٦).

وقد شهد منتصف القرن العشرين الميلادي بداية الأبحاث للتلقيح الصناعي بالنسبة للبشر، وظلّت المحاولات قائمةً إلى أن تمّت ولادة أول طفل أنبوب في العالم في عام ١٩٧٨م، ثم توالت بعد ذلك المحاولات إلى أن صارت أعداد الأطفال الذين يولدون بهذه الطريقة آلافاً[١]، على أن لإمكان إجراء هذه العملية شروطاً معيّنة، وكيفيةً معيّنةً، لا بدّ من توافرها[٢].

ويستخدم التلقيح الصناعي في الحالات التالية:

١ ـ إذا كان عدد الحيوانات المنوية لدى الزوج قليلاً، فتجمع ثم تدخل إلى رحم زوجته.

٢ ـ إذا كانت حموضة المهبل تقتل الحيوانات المنوية بصورةٍ غير اعتيادية.

٣ ـ إذا كان هناك تضادٌ بين خلايا المهبل والحيوانات المنوية مما يؤدي إلى موتها.

٤ ـ إذا كانت إفرازات عنق الرحم تعيق ولوج الحيوانات المنوية.

٥ ـ إذا أصيب الزوج بمرضٍ أدّى إلى إصابته بالعنّة، وهي عدم القدرة على الإيلاج مع قدرته على إفراز حيواناتٍ منويةٍ سليمة[٣].

وقد كان استخدام التلقيح الصناعي الخارجي ـ أي: أطفال الأنابيب ـ قاصراً في بداية الأمر على الأمراض الخاصة بالأنابيب، أي: قناتي الرحم، واتّسع الأمر بعد ذلك، فصار يشمل أمراض الأنابيب، وندرة الحيوانات المنوية، بحيث لا يمكن استخدام التلقيح الصناعي الداخلي، أو يكون نجاحه ضئيلاً، كما في حال فشله عند إفرازات عنق الرحم المعادية

---

(١) انظر: أخلاقيات التلقيح الاصطناعي (٥٩).

(٢) انظر: أطفال الأنابيب بين العلم والشريعة (٦٠ ـ ٦٤).

(٣) انظر: أخلاقيات التلقيح الاصطناعي (٤٥)، وأطفال الأنابيب بين العلم والشريعة (٣٧، ٣٨).

للحيوانات المنوية، أو في حال انتباذ بطانة الرحم، وفي حالات العقم غير معروفة الأسباب[1].

* بيان مدى جدّة المسألة:

يتبيّن مما مَرَّ في الحديث عن تاريخ هذه القضية أنها إنما وجدت في هذا العصر الحديث نتيجةً لتطوّر الأبحاث العلمية في مجال الطبّ، وتطوّر الوسائل المعينة على إجراء تلك الأبحاث، واكتشاف العلل والأمراض المختلفة، وانتقاء العلاج المناسب، فأمر جدّتها واضحٌ لا إشكال فيه مما يعني أنها لم تكن معروفةً في الأزمان الماضية، فحديث العلماء عنها على اختلاف تخصّصاتهم إنما جاء في هذا العصر[2].

* بيان وجه عموم البلوى في هذه المسألة:

التلقيح الصناعي مما يضطرّ إليه الزوجان المحتاجان إليه، بحيث يعسر استغناؤهما عن العمل به، حتى عمت بذلك البلوى.

فهذه المسألة تندرج تحت السبب السابع من الأسباب العامة لعموم البلوى، وهو الضرورة، والعموم هنا آتٍ من شمول وقوع الحادثة للزوجين في عموم أحوالهما، بحيث يلزم من القول بعدم الجواز إلحاق المشقة العامة بهما.

---

(١) انظر: أخلاقيات التلقيح الاصطناعي (٦٤ ـ ٦٧).

(٢) انظر: فتاوى علي الطنطاوي (١٠٢).

وقد ناقش الفقهاء المتقدمون هذه القضية، ولكن في نطاقٍ نظري، وتحت عنوان غير التلقيح الصناعي؛ إذ جاء بحثها مندرجاً في موضوعات، تبحث في تعليق الطلاق بالحمل، وإقامة الحدّ، وغير ذلك فيما إذا تمكّنت امرأة من استدخال مني زوجها، أو غيره إلى رحمها بدون جماع، وحصل حملٌ، وولادةٌ نتيجة هذه العملية. انظر: المغني (١٢/ ٣٧٧)، وشرح المنهاج، للجلال المحلي بهامش حاشيتي قليوبي وعميرة (٣/ ٣٥٤).

ومهما يكن فإن تطوّر التلقيح الصناعي بتطوّر الطبّ، وتعدّد أنواعه، ومعرفة دواعيه وحالاته بصورةٍ دقيقةٍ، وتطوّر الآلات المساعدة على إتمام عملية التلقيح، كلّ ذلك يدعو إلى اعتباره من القضايا المستجدة.

* **بيان علاقة هذه المسألة بصلة عموم البلوى بالمسائل الأصولية، أو القواعد الفقهية:**

وقبل البحث في هذه العلاقة لا بدّ من الإشارة إلى طرق التلقيح الصناعي المعروفة هذه الأيام؛ لتتضح العلاقة بعد ذلك، وهذه الطرق سبعٌ وهي:

الطريقة الأولى: أن يجري تلقيح بين نطفةٍ مأخوذةٍ من زوجٍ، وبييضةٍ مأخوذةٍ من امرأةٍ ليست زوجته، ثم تزرع اللقيحة في رحم زوجته.

الطريقة الثانية: أن يجري التلقيح بين نطفة رجلٍ غير الزوج، وبييضة الزوجة، ثم تزرع تلك اللقيحة في رحم الزوجة.

الطريقة الثالثة: أن يجري تلقيحٌ خارجي بين بذرتي زوجين، ثم تزرع اللقيحة في رحم امرأةٍ متطوعةٍ لحملها.

الطريقة الرابعة: أن يجري تلقيحٌ خارجي بين بذرتي رجلٍ أجنبي، وبييضة امرأةٍ أجنبيةٍ، وتزرع اللقيحة في رحم الزوجة.

الطريقة الخامسة: أن يجري تلقيحٌ خارجي بين بذرتي زوجين، ثم تزرع اللقيحة في رحم الزوجة الأخرى.

الطريقة السادسة: أن تؤخذ نطفةٌ من زوجٍ، وبييضةٌ من زوجته، ويتمّ التلقيح خارجياً، ثم تزرع اللقيحة في رحم الزوجة.

الطريقة السابعة: أن تؤخذ بذرة الزوج، وتحقن في الموضع المناسب من مهبل زوجته، أو رحمها تلقيحاً داخلياً[1].

إذا تقرّرت هذه الطرق فإن العلاقة بين هذه المسألة والمسائل الأصولية، أو القواعد الفقهية تبرز في جهتين:

---

(١) انظر: قرارات مجلس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي، من دورته الأولى لعام ١٣٩٨هـ، حتى الدورة الثامنة عام ١٤٠٥هـ (١٥٢ ـ ١٥٤)، وقرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي ١٤٠٦هـ ـ ١٤٠٩هـ (٣٢، ٣٣).

الجهة الأولى: علاقتها بصلة عموم البلوى بالمسائل الأصولية، وتتمثل هذه العلاقة في صلة عموم البلوى بسدّ الذرائع وفتحها، حيث إن عموم البلوى والتيسير عنده غير معتبر في الطرق الخمس الأُوَل للتلقيح الصناعي؛ لكونها محرّمةً لذاتها، أو لما يترتب عليها من مفاسد عظيمة، كاختلاط الأنساب، وضياع الأمومة وغيرها، فيكون في عدم اعتبار التيسير في حال عموم البلوى سدٌّ للذريعة.

وأما الطريقتان السادسة والسابعة، فإن اعتبار عموم البلوى فيهما، والتيسير عنده لا يترتب عليه محذورٌ شرعي، إذا أُخذت الاحتياطات اللازمة عند إجراء التلقيح وبعده، فيكون في اعتبار التيسير في حال عموم البلوى حينئذٍ فتحٌ للذريعة.

الجهة الثانية: علاقتها بصلة عموم البلوى بالقواعد الفقهية، وتتمثل هذه العلاقة في صلة عموم البلوى بقاعدة المشقة تجلب التيسير، وقاعدة لا ضرر ولا ضرار، حيث إن التلقيح الصناعي في الطرق الخمس الأُوَل لا يعتبر من قبيل عموم البلوى المعتبر سبباً في التيسير؛ لفقده شرطاً من شروط اعتبار عموم البلوى سبباً في التيسير، وهو أن لا يكون العمل بعموم البلوى معصيةً، والعمل في غالب هذه الطرق الخمس عمل بمعصية، إن لم يكن فيها جميعاً، والاضطرار فيه غيرْ معتبر حتى يقال بالاستثناء.

إضافةً إلى أن العمل بالتلقيح الصناعي في تلك الطرق الخمس الأُوَل قد فقد شرط اعتبار عموم البلوى من قبيل الضرر الذي تلزم إزالته؛ إذ إنه يترتب على التيسير بالقول بالجواز دفعاً للضرر عن الزوجين مثلاً إلحاق ضررٍ أعظم من اختلاط الأنساب، وضياع الأمومة وغير ذلك[1]، فلا يعتبر استعمال التلقيح الصناعي هنا من قبيل عموم البلوى المعتبر من قبيل الضرر

---

(١) انظر: قرارات مجلس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي، من دورته الأولى لعام ١٣٩٨هـ، حتى الدورة الثامنة عام ١٤٠٥هـ (١٥٢ ـ ١٥٦)، وقرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي ١٤٠٦هـ ـ ١٤٠٩هـ (٣٢، ٣٣).

الذي تلزم إزالته، وحينئذ فهذا الحكم هنا داخلٌ تحت الضابط المتعلّق بعموم البلوى إذا كان التكليف به من قبيل الضرر المنطوي تحت قاعدة «إذا تعارض مفسدتان رُوعي أعظمهما ضرراً بارتكاب أخفهما»، أو «الضرر الأشدّ يُزال بالضرر الأخفّ»، ونحو ذلك.

وأما الطريقتان السادسة والسابعة من الطرق المذكورة للتلقيح الصناعي فإن اعتبار عموم البلوى فيهما ظاهر، حيث إن القول بعدم الجواز حينئذٍ بناءً على أنها ليست من الطرق المعروفة شرعاً للإنجاب، ولاحتمال التلاعب حينئذٍ عند الاحتفاظ بالنطف في ثلاجاتٍ ونحوها، أو لاحتمال إختلاط النطف، أو غير ذلك من المفاسد، يؤدي هذا القول إلى عسر استغناء الزوجين عن هذا الإجراء، فتعمّ بلواهما به، فتلحقهما المشقة والضرر، فيكون في القول بجواز استعمال هاتين الطريقتين للتلقيح الصناعي تيسيرٌ على الزوجين، ودفعٌ للضرر عنهما[1]، مما هو داخلٌ تحت قاعدة المشقة تجلب التيسير، وقاعدة لا ضرر ولا ضرار، خاصةً وقد تحقّقت شروط اعتبار عموم البلوى في هذه القضية، وذلك باعتباره سبباً في التيسير، أو باعتبار التكليف عنده من قبيل الضرر الذي تلزم إزالته.

وأما ما ذكر مما يمكن أن يترتب عليهما من مفاسد فيمكن تلافي هذه المفاسد إذا اتُّخذت الاحتياطات الآتية:

١ ـ أن يتم التلقيح بين زوجين في حال قيام الزوجية، أما إذا انتهى العقد بموتٍ، أو طلاقٍ فلا يحلّ ذلك.

٢ ـ أن يقوم بهذا التلقيح امرأةٌ طبيبة مسلمةٌ ثقةٌ، فإن لم يتيسر فطبيبةٌ غير مسلمة ثقة، فإن لم يتيسر فطبيبٌ مسلمٌ ثقةٌ، فإن لم يتيسر فطبيبٌ ثقةٌ غير مسلم.

٣ ـ اتّخاذ كافة الاحتياطات اللازمة لعدم اختلاط النطف، وعدم

---

(١) انظر: المرجعين السابقين، وفتاوى علي الطنطاوي (١٠٢).

الاحتفاظ بالمني في الثلاجات، بل إجراء التلقيح فور أخذه من الزوج ووضعه في الزوجة[1].

كما أن هذه المفاسد محتملة، والمصالح متحققة، ولا تترك المصلحة المتحققة لمفسدةٍ محتملةٍ.

ولذلك صرّح كثير من العلماء والباحثين المتأخرين بذلك التفصيل السابق في موضوع استعمال التلقيح الصناعي، وما تضمّنه من قيودٍ واحتياطات[2].

وينبغي في كلّ ذلك ملاحظة تحقّق عموم البلوى ممثلاً في الضرورة، لا أن يكون متوهَّماً، فاستعمال التلقيح الصناعي لأغراضٍ تجاريةٍ، أو لأجل تحسين النوع البشري، أو لتلبية رغبة الأمومة لدى نساءٍ غير متزوجات، ونحو ذلك لا يعتبر من قبيل الضرورة المعتبرة شرعاً[3]، ولذا فإن عموم البلوى فيها غير معتبر؛ لعدم تحقّقه فهو هنا أمرٌ متوهّم.

---

(١) انظر: الفتاوى للشيخ محمود شلتوت (٣٢٧، ٣٢٨)، وبحوث في الشريعة الإسلامية والقانون في الطب الإسلامي (١٢٠، ١٢١)، وقرارات المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي، من دورته الأولى لعام ١٣٩٨هـ، حتى الدورة الثامنة عام ١٤٠٥هـ (١٥٥، ١٥٦)، وقرارات وتوصيات مجْمع الفقه الإسلامي ١٤٠٦هـ ـ ١٤٠٩هـ (٣٣)، وأخلاقيات التلقيح الصناعي (٤٥، ٤٦).

(٢) انظر: مجلة الوعي الإسلامي، العدد العاشر (٨٧)، والعدد السادس والستون (١٠٣، ١٠٤)، ومجلة الرسالة الإسلامية، العدد الحادي عشر والثاني عشر (١١٩ ـ ١٢١)، والفتاوى للشيخ محمود شلتوت (٣٢٧ ـ ٣٢٩)، وبحوث في الشريعة الإسلامية والقانون في الطب الإسلامي (١٢٠، ١٢١)، وقرارات المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي، من دورته الأولى لعام ١٣٩٨هـ، حتى الدورة الثامنة عام ١٤٠٥هـ (١٥٢ ـ ١٥٧)، وقرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي ١٤٠٦هـ ـ ١٤٠٩هـ (٣٢، ٣٣)، ومجلة رسالة الإسلام، العدد الثاني والعشرون (٨)، ومجلة الفكر الإسلامي، العدد العاشر (١٢١، ١٢٢).

(٣) انظر: مجلة الرسالة الإسلامية، العدد الحادي عشر والثاني عشر (١٢١)، وقرارات المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي، من دورته الأولى لعام ١٣٩٨هـ، حتى الدورة الثامنة عام ١٤٠٥هـ (١٥٤ ـ ١٥٦).

المبحث الثاني

تحديد النسل وتنظيمه

بالنظر في كلمتي التحديد والتنظيم أجد أن بينهما فرقاً في الاستعمال اللغوي؛ إذ إن التحديد يعني المنع، وأما التنظيم فأقرب ما يكون إلى ترتيب الشيء وانتظامه حتى يتّسق[1]، فتحديد النسل في اللغة غير تنظيمه.

وأما في الاستعمال الحديث فإن تنظيم النسل وهو الولد والذرية، أو ضبطه أو تحديده، كلها ألفاظٌ مترادفةٌ، معناها تقليل النسل، وتحديد عدد أفراد الأسرة[2].

وقد برزت قضية تحديد النسل على المستوى العالمي، وبطريقةٍ علمية منظّمةٍ، وبدأت الدعوة إليها في الربع الأخير من القرن التاسع عشر الميلادي، وذلك في بعض دول أوروبا، وإن كانت لها جذورٌ قبل هذا التاريخ، إلا أنها تظل دعواتٍ فردية لا تصل إلى مستوى التنظيم الجماعي، ثم انتشرت هذه القضية في سائر البلاد المتحضرة في أوروبا وأمريكا، وقامت فيها أكثر من جمعية عملت على تلقين الناس منافع تحديد النسل، وتدريبهم على الطرق العلمية في ذلك، بل أُقيمت العيادات الخاصة بتنظيم الأسرة التي تزود الناس رجالاً ونساءً بالتعليمات الفنية اللازمة للحد من زيادة أفراد الأسرة.

وحديثاً دخلت هذه الحركة تحت قيادة الاتحاد الدولي لتنظيم الوالدية

---

(١) أنظر: لسان العرب مادة (حدد) (٤/ ١١٥، ١١٦)، ومادة (نظم) (١٦/ ٥٦).

(٢) انظر: قضية تحديد النسل في الشريعة الإسلامية (٥٣).

العالمية بالتعاون مع هيئة الصحة العالمية، وقد دفعت هيئة الأمم هذه الحركة، وما زالت تقدّم الدعم السخي للدول النامية بهدف مساعدتها، وقامت بتنفيذ هذا المشروع بعض الدول الإسلامية[1].

*** بيان مدى جدّة المسألة:**

هذه القضية وإن ذكر بعض الباحثين أن لها جذوراً قديمةً ممتدةً عبر قرونٍ ماضيةٍ، إلا أن بروزها بصورةٍ عامةٍ ومنظّمةٍ إنما كان في العصر الحديث، وفيما سبق في الحديث عن نشأة حركة تنظيم النسل وتحديده ما يوضّح جدّة هذه المسألة، بل إنه في هذا العصر صارت تعقد المؤتمرات العالمية؛ لمناقشة مثل هذا الأمر على مستوى العالم.

*** بيان وجه عموم البلوى في هذه المسألة:**

تحديد النسل أو تنظيمه مما يضطرّ إليه الناس لدوافع اجتماعية، كالكثرة السكانية التي تعجز الدول معها عن تأمين السكن والعمل، فيكثر المشردون وتزيد البطالة، ويؤثر ذلك على فساد التربية، أو لدوافع اقتصادية، كالارتقاء بالتنمية الاقتصادية خاصةً في الدول النامية؛ إذ إن كثرة السكان تؤثّر على قصور التغذية، ونشر الفقر، وقد تضطر إليه بعض النساء؛ لأسبابٍ خاصةٍ، بحيث يعسر الاستغناء عن تحديد النسل، فتعم بذلك البلوى.

فالذي يظهر إذاً أن هذه المسألة تندرج تحت السبب السابع من الأسباب العامة لعموم البلوى، وهو الضرورة، والعموم هنا آتٍ من شمول وقوع الحادثة لعموم الناس في عموم أحوالهم، أو لبعض النساء في عموم أحوالهنّ، بحيث يلزم من القول بعدم الجواز إلحاق المشقة العامة بأولئك.

*** علاقة هذه المسألة بصلة عموم البلوى بالمسائل الأصولية، أو القواعد الفقهية:**

وتبرز هذه العلاقة في جهتين:

---

(١) انظر: المرجع السابق (٥٣، ٥٤).

الجهة الأولى: علاقتها بصلة عموم البلوى بالمسائل الأصولية، وتتمثل هذه العلاقة في صلة عموم البلوى بسدّ الذرائع وفتحها.

حيث يمكن أن يقال: إن اعتبار عموم البلوى ممثلاً في الاضطرار إلى تحديد النسل، والتيسير بالقول بجوازه مطلقاً يترتب عليه تحصيل مصلحةٍ تتمثل في تلبية الدوافع الاجتماعية والاقتصادية سالفة الذكر، وهذا من قبيل فتح الذرائع.

إلاّ أنه عند التحقيق نجد أن المفاسد المترتّبة على اعتبار عموم البلوى هنا ممثلاً في الضرورة أعظم من تلك المصالح المزعومة؛ إذ يترتّب عليه إضعاف كيان المسلمين بتقليل عددهم، وفيه تشبه بعمل أهل الجاهلية، وسوء ظنّ بالله تعالى، ومنافاة لمقاصد الشريعة الإسلامية من الترغيب في النسل[1]، ولذلك فلا اعتبار بعموم البلوى هنا، وهذا داخلٌ تحت سدّ الذرائع.

إلاّ أن تحديد النسل إذا كان لضرورةٍ خاصةٍ، كأن تعمّ به بلوى امرأةٍ معيّنةٍ ونحوها فإنه يعتبر هنا، ويكون من قبيل فتح الذرائع.

الجهة الثانية: علاقتها بصلة عموم البلوى بالقواعد الفقهية، وتتمثل هذه العلاقة في صلة عموم البلوى بقاعدة المشقة تجلب التيسير، وقاعدة لا ضرر ولا ضرار، حيث إن تحديد النسل مما يضطرّ إليه الناس على نحو ما سبق في وجه عموم البلوى في هذه المسألة، وقد تضطرّ إليه بعض النساء ـ أيضاً ـ لأسبابٍ خاصةٍ، فيكون في القول بعدم الجواز عسر استغناءٍ عنه، فتعمّ بذلك البلوى، وتلحق المشقة بالناس ويلحقهم الضرر، فيقال بجواز تحديد النسل حينئذٍ تيسيراً عليهم، ودفعاً للضرر عنهم اعتباراً لعموم البلوى.

---

(١) انظر: أبحاث هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية (٢/ ٤٤٢، ٤٤٣)، وقرارات مجلس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي من دورته الأولى لعام ١٣٩٨هـ، حتى الدورة الثامنة عام ١٤٠٥هـ (٦٢، ٦٣).

ولذلك صرّح بعض العلماء والباحثين المتأخرين إلى جواز هذا الأمر بناءً على الضرورة، سواء العامة، أو الخاصة، مستنداً على ما سبق بيانه في وجه عموم البلوى في هذه المسألة[1].

إلاّ أنه عند التحقيق يتبيّن أن عموم البلوى متمثلاً في الضرورة العامة غير متحقّقٍ في هذه القضية، بل هو أمر متوهّم؛ إذ إن الدوافع الاجتماعية والاقتصادية التي يُحتجّ بها هنا، وتُجْعَلُ سبيلاً إلى الضرورة لم يعتبرها الإسلام، فإن تحديد النسل يعتبر مصادِماً للفطرة الإنسانية التي فطرنا الله عليها، ومنافياً لمقاصد الشريعة الإسلامية من الترغيب في النسل، ولما فيه من إضعاف كيان المسلمين بتقليل عددهم، ولأنه شبيه بعمل أهل الجاهلية، وفيه سوء ظنٍّ بالله تعالى، إذا كان الدافع إليه خوف الفقر، وقد قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلرَّزَّاقُ ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ ۝٥٨﴾[2]، وقال: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾[3].

وقد أجمع المسلمون على أن من مقاصد الإسلام في النكاح التناسل، وأما الرزق فهو على الله، وهو مكفول، والثروات الطبيعية في البلدان الإسلامية، ومجالات العمل رحبة، والمساحات لإيواء السكان شاسعة[4]، فالدوافع المذكورة لهذه الضرورة غير معتبرة، فلم تعتبر الضرورة إذاً، فيكون عموم البلوى في هذه القضية من خلال هذا الوجه المذكور قد فقد شرطاً من شروط اعتباره من أسباب التيسير، وهو أن يكون عموم البلوى متحقّقاً بالفعل، لا متوهَّماً، فيكون دخوله تحت قاعدة المشقة تجلب التيسير غير صحيح من هذه الجهة.

---

(١) انظر: مجلة العربي، العدد رقم (٤٩)، ص(٤٥)، وتحديد النسل جريمة في حقّ الدين والوطن (٣٤)، ومجلة الحكمة، العدد الثالث عشر (١٣٥٥ ـ ٣٦١).

(٢) الآية رقم (٥٨)، من سورة الذاريات.

(٣) من الآية رقم (٦)، من سورة هود.

(٤) انظر: قرارات مجلس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي من دورته الأولى لعام ١٣٩٨هـ، حتى الدورة الثامنة عام ١٤٠٥هـ (٦٢)، ومجموع فتاوى ومقالات متنوعة (٣/ ٣٣١، ٣٣٢)، ومجلة الجندي المسلم، العدد رقم (٥٦) ص(١٠٤)، وفتاوى المرأة المسلمة (٢/ ٩٧٤ ـ ٩٧٨).

ثمّ إنّ اعتبار عموم البلوى في هذه القضية قد فقد شرط اعتبار التكليف عنده من قبيل الضرر الذي تلزم إزالته؛ إذ إن القول بالجواز هنا تيسيراً ودفعاً للضرر الاجتماعي والاقتصادي يترتّب عليه إلحاق ضررٍ أشدّ من تقليل عدد المسلمين، وغير ذلك من المفاسد التي سبقت الإشارة إلى بعضها، فيكون دخول هذه القضية تحت قاعدة لا ضرر ولا ضرار غير صحيح من هذه الجهة.

إلاّ أن عموم البلوى في هذه القضية قد يعتبر إذا كان من قبيل الضرورة الخاصة المتحقِّقة، ككون المرأة لا تلد ولادةً طبيعيةً، بل تضطرّ إلى إجراء عمليةٍ جراحيةٍ؛ لإخراج الولد، فتضطرّ إلى تحديد النسل، أو ضعفها ضعفاً لا تقوى معه على أن تتابع الحمل وغير ذلك من الضرورات الخاصة المتحقِّقة المعتبرة شرعاً، فعموم البلوى معتبر هنا، خاصة وقد تحققت فيه شروط اعتبار عموم البلوى سبباً في التيسير، وشرط اعتبار التكليف عنده من قبيل الضرر الذي تلزم إزالته؛ والتحديد هنا وإن ترتب عليه ضررٌ إلا أنه ضررٌ أخفّ من ضرر عدم التيسير اعتباراً لعموم البلوى.

ولذلك صرّح كثيرٌ من العلماء والباحثين المتأخرين بمضمون هذا التفصيل والتحقيق[1].

---

(١) انظر: فتاوى شرعية وبحوث إسلامية (١/ ١٦٦ ـ ١٦٨، ١٧٣، ١٧٤)، وقرارات مجلس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي من دورته الأولى لعام ١٣٩٨هـ، حتى الدورة الثامنة عام ١٤٠٥هـ (٦٢، ٦٣)، وقضية تحديد النسل في الشريعة الإسلامية (١٨١ ـ ١٨٨)، والفتاوى للشيخ محمود شلتوت (٢٩٤ ـ ٢٩٧)، وفتاوى اللجنة الدائمة (١٠٢)، وأبحاث هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية (٢/ ٤٤٢، ٤٤٣)، ومجلة الاقتصاد الإسلامي، العدد رقم (١٠٣)، ص(١٩)، وتنظيم النسل وموقف الشريعة الإسلامية منه (٥٨٣)، ومجلة الجندي المسلم، العدد رقم (٥٦) ص(١٠٤)، ومجموع فتاوى ومقالات متنوعة (٣/ ٣٣١، ٣٣٢)، ومجلة الأصالة، العدد الثاني (٧١، ٧٢)، وفتاوى مهمة لعموم الأمة (١٥٩، ١٦٠)، وفتاوى المرأة المسلمة (٢/ ٩٧٤ ـ ٩٧٨).

المبحث الثالث

الإجهاض

المقصود بالإجهاض في محل البحث هنا: إسقاط الجنين بفعل أمّه، أو بفعل غيرها، بناءً على طلبها أو رضاها.

*** بيان مدى جدّة المسألة:**

الإجهاض ليس في ذاته من القضايا المستجدّة؛ إذ هو معروفٌ منذ القدم، وإن كانت وسائله قد تختلف عمّا هي عليه في هذا الزمان، وقد تحدث الفقهاء المتقدمون عن أحكامه، وفصّلوا القول فيها[1]، إلا أن وجه اعتباره من القضايا المستجدة هو كثرة وقوعه في هذا الزمان، بناءً على الفساد الأخلاقي، وتفشي بعض الأمراض الداعية إليه، وتساهل بعض الناس في العمل به، دون مراعاةٍ للضوابط الشرعية، إضافةً إلى تطوّر الطبّ وعلم الأدوية مما يسهل معه إجراء عمليات الإجهاض دون كلفةٍ أو مشقةٍ، كل ذلك جعل الاهتمام بهذه القضية يزداد عن ذي قبل، ويكثر الحديث عنها في غالب المجتمعات الإسلامية وغيرها، ويكثر التعلّل بما يفيد عموم البلوى بهذه القضية، فكل هذا كان من قبيل دواعي اعتبار هذه القضية من القضايا المستجدة.

*** بيان وجه عموم البلوى في المسألة:**

الإجهاض مما يضطر إليه بعض النساء، بحيث يعسر استغناؤهن عنه، فتعمّ بذلك البلوى.

---

(١) ستأتي الإشارة إلى ذلك عند الحديث عن صلة هذه المسألة بالقواعد الفقهية.

فهذه المسألة تندرج تحت السبب السابع من الأسباب العامة لعموم البلوى وهو الضرورة، والعموم فيها آتٍ من شمول وقوع الحادثة للمرأة في عموم أحوالها، بحيث يلزم من القول بعدم الجواز إلحاق المشقة العامة بها.

*** علاقة هذه المسألة بصلة عموم البلوى بالمسائل الأصولية، أو القواعد الفقهية:**

وتبرز هذه العلاقة في جهتين:

الجهة الأولى: علاقتها بصلة عموم البلوى بالمسائل الأصولية، وتتمثل هذه العلاقة في صلة عموم البلوى بسدّ الذرائع وفتحها، حيث إن الاضطرار إلى الإجهاض وعسر الاستغناء عنه، بحيث تعمّ به البلوى، ينظر فيه إن كان يترتّب على اللجوء إليه مفسدةٌ أعظم، وضررٌ أشدّ بالنفس، أو بالغير فإنه لا يجوز العمل به حينئذٍ، ويكون في ترك اعتبار عموم البلوى في تلك الحال سدٌّ للذريعة.

وإن كانت المفسدة المترتّبة على اللجوء إلى الإجهاض أخفّ من مفسدة عدم اللجوء إليه، أو لا مفسدة حينئذٍ، فيجوز العمل به، ويكون اعتبار عموم البلوى حينئذٍ في تلك الحال من قبيل فتح الذريعة.

الجهة الثانية: علاقتها بصلة عموم البلوى بالقواعد الفقهية، وتتمثل هذه العلاقة في صلة عموم البلوى بقاعدة المشقة تجلب التيسير، وقاعدة لا ضرر ولا ضرار، حيث إن الإجهاض مما يضطر إليه بعض النساء، فيلزم من القول بعدم جوازه عسر استغناء عنه، فتعمّ بذلك البلوى، وتلحق المشقة بهنّ ويلحقهن الضرر، فيقال بالجواز حينئذٍ تيسيراً عليهن ودفعاً للضرر عنهن.

إلاّ أن إطلاق الجواز هنا اعتباراً لعموم البلوى قد لا يصح، وذلك لأنه بالنظر فيما ذكره الفقهاء في حكم هذه القضية أجدهم يفرّقون بين ما إذا كان الإجهاض بعد نفخ الروح في الجنين أو قبله، فإن كان بعد نفخ الروح، أي: بعد مرور مائةٍ وعشرين يوماً على الحمل، فإنه لا يجوز

الإجهاض[1]، وإطلاق كلامهم هنا يدلّ على أنه لا اعتبار لعموم البلوى هنا ممثلاً في الضرورة، وذلك لأن اعتبار عموم البلوى حينئذٍ يترتب عليه إلحاق ضررٍ آخر مساوٍ للضرر الأول، وهو موت الجنين[2]، فلم يتحقّق حينئذٍ شرط اعتبار التكليف عند عموم البلوى من قبيل الضرر الذي تلزم إزالته[3].

وإن كان الإجهاض قبل نفخ الروح، فمحل خلافٍ بين الفقهاء[4]، وما يهمّنا هنا هو ما انبنى عليه اعتبارٌ لعموم البلوى، حيث ذكر بعض الفقهاء أن الإجهاض في هذه المرحلة لا يجوز إلا لعذرٍ من ضرورةٍ ونحوها، فالقول بالجواز هنا جاء استثناءً في حال عموم البلوى ممثلاً في الضرورة[5]، وذلك لأن الجنين في هذه المرحلة أصلٌ للآدمي الذي سيكون

---

(١) انظر: نهاية المحتاج (٨/ ٤١٦)، ورد المحتار على الدر المختار (١/ ٦٠٢)، وتكملة البحر الرائق (٨/ ٢٣٣)، وفتح العلي المالك (١/ ٣٩٩).

(٢) انظر: تكملة البحر الرائق (٨/ ٢٣٣).

(٣) وقد ذكر بعض المتأخرين أنه يجوز الإجهاض إذا كان في ذلك إنقاذٌ لأمه من هلاكٍ محقّق، وأن دفع الضرر اللاحق بالأمّ أولى بالاعتبار؛ لأنها الأصل، وحياتها ثابتةٌ بيقين، وهذا يعود إلى اعتبار أن التكليف في حال عموم البلوى، وعدم القول بالتيسير بجواز الإجهاض حينئذٍ ضرره أشدّ، ومفسدته أعظم من ضرر ومفسدة عدم الجواز.
انظر: الفتاوى للشيخ محمود شلتوت (٢٩٠)، ونظرية الضرورة الشرعية، للدكتور وهبة الزحيلي (٢٤٢، ٢٤٣)، والمجلة الطبية السعودية، العدد رقم (٥٩)، ص(٨٩)، وقرارات المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي لدوراته العاشرة والحادية عشرة والثانية عشرة ١٤٠٨هـ، ١٤٠٩هـ، ١٤١٠هـ، ص(١٢٣)، وأبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة (١٩٥ ـ ١٩٧).

(٤) حتى إنّ أصحاب المذهب الواحد لا يتّفقون على قولٍ واحدٍ هنا غالباً.
انظر: الإنصاف (١/ ٣٨٦)، ونهاية المحتاج (٨/ ٤١٦)، ورد المحتار على الدر المختار (٢/ ٣٨٠)، وحاشية الدسوقي (٢/ ٢٦٦)، وفتح العلي المالك (١/ ٣٩٩، ٤٠٠).

(٥) انظر: رد المحتار على الدرّ المختار (٢/ ٣٨٠)، ونقل الخطيب الشربيني عن الزركشي أن المرأة لو دعتها ضرورةٌ لشرب دواءٍ مباح يترتّب عليه الإجهاض، فينبغي أن لا تضمن بسببه. انظر: الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع (٤/ ١٨٨). وفي هذا دليل على اعتبار الضرورة في الإجهاض عند أولئك.

بعدُ ومآلهُ إلى الحياة بمشيئة الله[1]، وإن كان إتلاف الجنين حينئذٍ أخف في الحكم منه بعد نفخ الروح.

وحتى الذين قالوا بالتحريم مطلقاً في هذه المرحلة يظهر من كلامهم أنهم لا يقصدون شمول التحريم لحالة العذر، بل إن بعض العلماء الذين تشدّدوا في القول بالتحريم هنا نجد منهم مَنْ رأى ضرورة تقييد التحريم بأن لا يكون الحمل نتيجة الزنى، فإن كان كذلك فلا تحريم، وخاصةً إذا خافت المرأة على نفسها عند ظهور الحمل[2].

إلا أنه ينبغي التنبيه على أن الضرورة أيًا كانت لا بدّ أن تكون ضرورةً متحقّقةً، لا متوهَّمةً، أي: أن تكون المخاوف على الأم مستندةً إلى دلائل واقعةٍ بالفعل، وأن تكون نتائج هذه الدلائل يقينية، أو غالبةً على الظنّ بموجب أدلةٍ علميةٍ، وأن لا يترتب على اعتبار الضرورة هنا إلحاق مفسدةٍ أعظم من مفسدة إهمال العمل بها[3]، وبهذا يتحقّق عموم البلوى المعتبر سبباً في التيسير، أو من قبيل الضرر الذي تلزم إزالته.

على أن تقدير الضرورة هنا يعود إلى رأي الأطباء الثقات؛ لأنهم أهل الاختصاص. وأما الفقهاء فإنهم لم يذكروا إلا قليلاً من الأعذار التي تعتبر من قبيل الضرورة هنا، كالخوف على الرضيع من الهلاك بانقطاع لبن أمّه بالحمل مع تعذّر البديل[4]، وذلك إنما كان متناسباً مع معارفهم الطبية، وحيث تقدّمت العلوم الطبية اليوم أمكن ذلك الطبيب معرفة أنواعٍ من المخاطر على الأمّ إذا بقي الجنين إلى آخر أشهر الحمل، وهي أعذارٌ لا تقلّ في أهميتها عما ذكر الفقهاء، فينبغي أن تحمل مذاهبهم على اعتبارها[5].

---

(١) انظر: رد المحتار على الدر المختار (٢/ ٣٨٠).

(٢) انظر: نهاية المحتاج (٨/ ٤١٦)، وفتح العلي المالك (١/ ٣٩٩).

(٣) انظر: قضية تحديد النسل في الشريعة الإسلامية (١٦٧).

(٤) انظر: رد المحتار على الدرّ المختار (٢/ ٣٨٠).

(٥) انظر: أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة (٢١٠).

وما سبق هو مضمون ما صرّح به بعض العلماء المتقدمين، وتبعهم عليه كثير من العلماء والباحثين المتأخرين[1].

(١) انظر: الإقناع في حلّ ألفاظ أبي شجاع (٤/١٨٨)، وردّ المحتار على الدر المختار (٢/ ٣٨٠)، وفتاوى شرعية وبحوث إسلامية (١/ ١٧٤)، ومجلة الأزهر، الجزء الثاني، السنة التاسعة والأربعون، ص(٣٤٢ ـ ٣٤٤)، والجزء الثاني عشر، السنة السادسة والستون، ص(١٨٠١ ـ ١٨٠٢)، والفتاوى للشيخ محمود شلتوت (٢٩٠ ـ ٢٩٢)، وبحوث في الشريعة الإسلامية والقانون في الطب الإسلامي، ص(٥٤ ـ ٥٦)، ونظرية الضرورة الشرعية، للدكتور وهبة الزحيلي (٢٤٢، ٢٤٣)، والمجلة الطبية السعودية، العدد رقم (٥٩)، ص(٨٩)، وقرارات مجلس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي لدورته الثانية عشر في عام ١٤١٠هـ، ص(١٢٣)، ومجلة الاقتصاد الإسلامي، العدد رقم (١٥٠)، ص(٦٥)، وأبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة (٢٢٢، ٢٢٣)، ومجلة الحكمة، العدد الثالث عشر (٣٥١ ـ ٣٨٤).

الفصل الرابع

تطبيق عموم البلوى
على قضايا مستجدة متفرقة

المبحث الأول

الحكم ببعض القرائن التي استجدّت كالبصمات والتوقيعات وغيرها

القرائن جمع قرينة، وهي «أمرٌ يحتف بالحادثة، يستدلّ به على وجود شيء أو نفيه»[1].

وقد استعمل بعض الفقهاء القرينة بألفاظ الأمارة والعلامة[2]، وهذه ألفاظٌ مرادفةٌ، فالعلامة أمر معلوم يدلّ على أمرٍ مجهولٍ، وقد تتعدّد القرائن في الحادثة الواحدة، وقد لا تتعدّد، وقد تفيد القطع، وقد تفيد ظنًّا يقرب من القطع، وذلك بحسب ظهورها وخفائها[3].

وللقرينة عدة تقسيمات، كل تقسيم يقوم على اعتبارٍ خاصٍ، فتنقسم باعتبار مصدرها إلى قرائن منصوصٍ عليها في القرآن أو السنة، وقرائن منصوص عليها في كتب الفقهاء من اجتهادهم، وقرائن يستنبطها القضاة في كل حادثةٍ بحسبها.

وتنقسم باعتبار نوع دلالتها إلى قرائن عقلية، وقرائن عرفية.

وتنقسم باعتبار قوة دلالتها إلى قرائن ذات دلالة قوية، وقرائن ذات

---

(١) انظر: طرائق الحكم المتفق عليها، والمختلف فيها في الشريعة الإسلامية (٣٢٨).

(٢) انظر: الطرق الحكمية (٣)، ومعين الحكام (١٦٦)، وتهذيب الفروق بهامش الفروق وإدرار الشروق (١٦٧/٤).

(٣) انظر: طرائق الحكم المتفق عليها، والمختلف فيها في الشريعة الإسلامية (٣٢٨).

دلالةٍ ضعيفةٍ، وقرائن ذات دلالة ملغاة[1].

* بيان مدى جدة المسألة:

الحكم بالقرائن والعمل بها كان معروفاً لدى الفقهاء المتقدمين، فقد أخذوا بها في مسائل كثيرة، وإن كان بعضهم قد وقف منها موقفاً حذراً، أو صرّح بعدم اعتبارها، والأخذ بها مطلقاً، أو في مسائل معيّنة[2]، إلاّ أن هذه القرائن كانت متناسبةً مع ظروف تلك العصور، وخاصةً في أمر الجرائم؛ إذ كانت ترتكب بطرقٍ بسيطةٍ يسهل اكتشافها غالباً، إلا أنه نتيجة للتطوّر الهائل في شتّى المجالات العلمية والفنية في القرنين الأخيرين تفنّن المجرمون في إخفاء جرائمهم، مستفيدين من ثمار هذا التطور، فاستخدموا المواصلات السريعة، وأنواع الأسلحة المستخدمة، والآلات الميكانيكية والكيمائية والكهربائية، وغير ذلك مما استحدثه العلم، إلا أن المسؤولين عن مكافحة مثل ذلك قد استفادوا من هذا التطوّر، فتطوّر ما يعرف بالطب الشرعي الذي يعني بدراسة وسائل اكتشاف الجريمة من الناحية الطبية والكيمائية، كما تطوّر علم إثبات الشخصية، وهو ما يعني بالتعرف على الشخصيات التي كانت موجودةً في مكان ارتكاب الجريمة، من خلال البحث في الآثار التي تتركها، وتطوّر علم البحث الفني الذي يعني باكتشاف الآثار المتروكة في مكان الجريمة، وجمعها ونقلها، ومعرفة العلاقة بينها، ونسبة كل أثرٍ إلى مؤثّره[3].

فمن القرائن التي ظهرت في العصر الحديث البصمات والتوقيعات،

---

(١) انظر: الإثبات بالقرائن في الفقه الإسلامي (٦٦ ـ ٧٣)، والقرائن ودورها في الإثبات في الشريعة الإسلامية (١٩ ـ ٢٥).

(٢) انظر: أدب القضاء، (القسم الدراسي) (١/ ١٨٧، ١٨٨)، والفروق (٤/ ٨٢، ٨٣، ١٠٣)، وإعلام الموقعين (١/ ٨٨، ٨٩)، والطرق الحكمية (٣ ـ ١٢)، وتبصرة الحكام (٢/ ٩٣ ـ ٩٨)، ومعين الحكام (١٦٦)، والأشباه والنظائر لابن نجيم (٢٩٣)، ومطالب أولي النهي (٦/ ٦٣٥، ٦٣٦)، والفواكه البدرية مع المجاني الزهرية (٨٣ ـ ٨٥)، وتكملة حاشية ابن عابدين (١/ ٣١٢)، وتهذيب الفروق بهامش الفروق وإدرار الشروق (٤/ ١٦٧ ـ ١٦٩).

(٣) انظر: القرائن ودورها في الإثبات في الفقه الجنائي الإسلامي (٢٠٣).

وتحليل الدم والبول المني، وتعرف الكلب البوليسي، والتشريح، والصور الفوتغرافية، والتسجيل الصوتي وغيرها[1]، وهي قرائن تختلف في قوة دلالتها من قرينةٍ إلى أخرى، ويعتمد علهيا الناس والقضاة في توثيق العقود والتصرفات، وإثبات الجرائم وغيرها. فظهر من هذا أن أصل العمل بالقرائن ليس مستجداً، إنما تكمن الجدة فيها في كونها قرائن مستجدة لم يعرفها المتقدمون بذاتها.

*** بيان وجه عموم البلوى في هذه المسألة:**

العمل بالقرائن المستجدة مما يضطر إليه عامة الناس والقضاة، بحيث يعسر الاستغناء عن العمل بها، فتعم بذلك البلوى.

فهذه المسألة تندرج تحت السبب السابع من الأسباب العامة لعموم البلوى، وهو الضرورة، والعموم هنا آتٍ من شمول وقوع الحادثة لعامة الناس والقضاة في عموم أحوالهم، ففي القول بعدم جواز الحكم بالقرائن المستجدة إلحاقٌ للمشقة العامة بهم.

*** علاقة هذه المسألة بصلة عموم البلوى بالمسائل الأصولية، أو القواعد الفقهية:**

وتبرز هذه العلاقة في جهتين:

الجهة الأولى: علاقتها بصلة عموم البلوى بالمسائل الأصولية، وتتمثل هذه العلاقة في صلة عموم البلوى بالقياس، حيث إن العمل بالقرائن المستجدة يُقاس على العمل بالقرائن عند المتقدمين لعموم البلوى بذلك في الجميع متمثلاً في الضرورة، فيجوز العمل بها.

وهذا من قبيل القياس بين أسباب عموم البلوى، فتُقاس حادثةٌ على أخرى في عموم البلوى بكل منهما، وذلك للاتّفاق بينهما في معنى سببٍ من أسبابه، فتأخذ الحادثتان حكماً واحداً.

---

(١) انظر مزيداً من التفصيل في تلك القرائن في: القرائن ودورها في الإثبات في الفقه الجنائي الإسلامي (٢٠٥ ـ ٢٢٣)، وطرائق الحكم المتفق عليها والمختلف فيها في الشريعة الإسلامية (٣٤٧ ـ ٣٥٢).

الجهة الثانية: علاقتها بصلة عموم البلوى بالقواعد الفقهية، وتتمثل هذه العلاقة في حالتين:

الأولى: في صلة عموم البلوى بقاعدة المشقة تجلب التيسير، وقاعدة لا ضرر ولا ضرار، حيث إن العمل بالقرائن المستجدة مما يضطرّ إليه عامة الناس والقضاة خاصة، بحيث يلزم من القول بعدم الجواز بناءً على عدم انضباطها واحتمال وقوعها غير مطابقةٍ للواقع عسر استغناءٍ عن العمل بها، فتعمّ بذلك البلوى، وتلحق المشقة أولئك، ويدركهم الضرر، فيقال بجواز العمل بها تيسيراً عليهم، ودفعاً للضرر عنهم[1].

وينبغي التنبيه هنا على أن العمل بالقرائن يختلف من قرينةٍ إلى أخرى قوةً وضعفاً، وذلك بحسب احتمالات الغلط والتزوير الواردة بخصوص كل قرينة، فكان لا بدّ في الجميع من لزوم الاحتياط والتثبت.

فيكون عموم البلوى حينئذٍ معارَضاً بتلك الاحتمالات إذا قويت فلا اعتبار له، فلم يتحقّق شرط اعتبار التكليف في حال عموم البلوى من قبيل الضرر الذي تلزم إزالته، فإن العمل بالقرائن حينئذٍ اعتباراً لعموم البلوى يترتّب عليه إلحاق ضرر أشدّ، ومفسدة أعظم بالغير.

ومن هذا القبيل ـ أيضاً ـ أن العمل بالقرائن مقيَّد عند جمهور الفقهاء فيما عدا إثبات الحدود مثلاً[2]، ويمكن أن ينسحب هذا الحكم إلى العمل بالقرائن المستجدة، فيكون اعتبار عموم البلوى في العمل بالقرائن المستجدة لاغياً في الحدود؛ لوجود ما يعارِض ذلك من كون الحدود تدرأ بالشبهات، ولكون الضرر المترتب على اعتبار عموم البلوى حينئذٍ أشدّ من ضرر عدم اعتباره؛ إذ إن القرائن يكتنفها الغموض واللبس، ويتطرق إليها الاحتمال،

---

(١) ويدخل هذا تحت قول الجمهور القائلين بجواز العمل بالقرائن في الجملة.
انظر: أدب القضاء (القسم الدراسي) (١/ ١٨٧، ١٨٨)، والفروق (٤/ ٨٢، ٨٣، ١٠٣)، وإعلام الموقعين (١/ ٨٨، ٨٩)، والطرق الحكمية (٣ ـ ١٢)، وتبصرة الحكام (٢/ ٩٣ ـ ٩٨)، ومعين الحكام (١٦٦)، ومطالب أولي النهي (٦/ ٦٣٥، ٦٣٦)، وتهذيب الفروق بهامش الفروق وإدرار الشروق (٤/ ١٦٧ ـ ١٦٩).

(٢) انظر: بدائع الصنائع (٧/ ٤٠)، والمغني (١٢/ ٣٧٧)، ونهاية المحتاج (٨/ ١٤).

فربّما أقيم الحدّ على شخص تبعاً للقرينة، ولا يكون هو الجاني، أو لم تكن جنايته تستحق ذلك[1]، فيكون في ذلك إلحاقٌ لضرر أشدّ بالغير، فلم يتحقّق حينئذٍ شرط اعتبار التكليف في حال عموم البلوى ضرراً تلزم إزالته.

الثانية: في صلة عموم البلوى بقاعدة العادة محكّمة، حيث إن العمل بالقرائن المستجدة مما يضطر إليه عامة الناس والقضاة خاصة، حتى عسر استغناؤهم عنه، وعمّت به البلوى، وصار عادةً وعرفاً، فقد درج الناس مثلاً على العمل بالبصمات والتوقيعات في الإقرارات والمعاملات وسائر التصرفات، مما يمكن أن تكون مفيدةً فيه[2]، ودرج القضاة في هذا الزمان على التعويل على بعض تلك القرائن المستجدة، واعتادوا ذلك في حال عدم ورود ما يخالف اعتبارها، بل إن من منع العمل بالقرائن قديماً قد عمل بها تحت العمل بالعادة والعرف[3]، مما يدل على دخول العمل بها ـ باعتبار عموم البلوى به ـ تحت قاعدة العادة محكّمة، سواء أكانت من قبيل القرائن المعمول بها قديماً، أم القرائن المستجدة.

ثم إن العمل بالقرائن المستجدة، والحكم بها مما يقتضيه اختلاف الحكم بعموم البلوى باختلاف الأحوال، فإن تلك القرائن المستجدة يعتبر عموم البلوى بها أشدّ في هذا العصر، الذي كثرت فيه تعاملات الناس، وتنوّعت مما يعسر معها أحياناً حضور الشهود أو نحوهم، كما تفنّن المجرمون في هذا العصر في ارتكاب جرائمهم، وإخفائها، وكثر الفساد مما يعسر معه كشف ذلك بالطرق المعتادة في ذلك، وتحقيق الأمن على أنفس الناس وأموالهم مطلب ضروري، ومما يتمّ به ذلك في هذا العصر اعتبار القرائن المستجدة، فينبغي أن يختلف الحكم هنا ـ بناءً على عموم البلوى ـ باختلاف الأحوال.

---

(١) انظر: الإثبات بالقرائن في الفقه الإسلامي (٢٦٨)، وطرائق الحكم المتفق عليها والمختلف فيها في الشريعة الإسلامية (٣٤٤، ٣٤٥).

(٢) انظر: طرائق الحكم المتفق عليها والمختلف فيها في الشريعة الإسلامية (٣٤٨).

(٣) انظر: تكلمة حاشية ابن عابدين (١/٣٤٦، ٣٤٩)، وطرائق الحكم المتفق عليها والمختلف فيها في الشريعة الإسلامية (٣٣٨).

المبحث الثاني

انتفاع الإنسان بأجزاء جسم آخر حيًا أو ميتاً

من نعم الله تعالى على الإنسان صحة جسمه وسلامته من العوارض الطارئة، ولكن قد يمرض الإنسان أو يتعرّض لحادثٍ ما فيفسد أحد أعضائه، فيقوم الأطباء بإزالته وبتره حينما لا ينفع العلاج، وقد ينفصل العضو بنفسه حينما يتعرض لحادثٍ أو نحوه.

وبتطور العلوم والمعارف البشرية تقدّمت العلوم الطبية، وبتقدّمها أصبح في الإمكان معالجة ذلك بنقل عضوٍ، وزرعه مكان ذلك العضو الفاسد، والاستبدال هنا قد يكون بعضوٍ آخر من جسم الإنسان نفسه، وقد يكون من جسم إنسانٍ غيره، وقد يكون عضواً من حيوانٍ ونحوه، وقد يكون قطعةً صناعيةً من معادن أو مواد أخرى، على أن الذي يهمّنا هنا هو ما يتعلّق بانتفاع الإنسان بأجزاء جسم إنسانٍ آخر حياً أو ميتاً.

*** بيان مدى جدّة المسألة:**

موضوع نقل الأعضاء وزراعتها من الموضوعات المستجدة الوقوع، فلم يكن معروفاً لدى المتقدمين، فقد بدأ وانتشر في القرن العشرين الميلادي، نظراً لتطوّر العلوم الطبية تطوراً هائلاً، فكان نقل الأعضاء مرتبطاً بذلك التطوّر، فقد بدأ نقل الدم وانتشر في أثناء الحرب العالمية الأولى، ثم بدأت زراعة الكلية حتى أصبحت أمراً عادياً لا يجذب الانتباه، ثم جاءت عمليات نقل القلب البشري، ثم نقل الكبد[1].

---

(١) انظر: الانتفاع بأجزاء الآدمي في الفقه الإسلامي (٨٠).

وهذه المسألة وإن كان لها بعض الجذور في الفقه، كما في زراعة بعض القطع الصناعية من ذهبٍ أو فضةٍ مكان عضوٍ في الإنسان من أنفٍ ونحوه[1]، أو في إعادة العضو في الجناية، إما للجاني أو للمجني عليه[2]، ومع ذلك فإن هذا لا يقدح في جدّة هذه المسألة نظراً إلى أن كلام المتقدمين عنها كان إلى التنظير أقرب منه للواقع، بل إن الواقع لا يسنده، فبالنظر إلى الواقع يتبين منه جدة هذه المسألة.

*** بيان وجه عموم البلوى في هذه المسألة:**

انتفاع الإنسان بأجزاء إنسانٍ آخر مما يُضطرّ إليه، بحيث يعسر الاستغناء عنه، فتعمّ بذلك البلوى.

فهذه المسألة تندرج تحت السبب السابع من الأسباب العامة لعموم البلوى، وهو الضرورة، والعموم هنا آتٍ من شمول وقوع الحادثة للإنسان المضطرّ في عموم أحواله، بحيث يلزم من القول بعدم الجواز إلحاق المشقة العامة به.

*** علاقة هذه المسألة بصلة عموم البلوى بالمسائل الأصولية، أو القواعد الفقهية:**

وتبرز هذه العلاقة في جهتين:

الجهة الأولى: علاقتها بصلة عموم البلوى بالمسائل الأصولية، وتتمثل هذه العلاقة في صلة عموم البلوى بسدّ الذرائع وفتحها؛ فإن الانتفاع بأعضاء إنسانٍ آخر إذا ترتّب عليه إلحاق ضررٍ أشدّ بالنفس، أو بالغير، فإنه لا يجوز، ولا يعتبر عموم البلوى هنا متمثلاً في الضرورة؛ إذ إنه قد فقد شرط اعتبار التكليف عنده من قبيل الضرر الذي تلزم إزالته، فقد ترتّب على اعتباره ضررٌ أشدّ، فلا يعتبر هنا، وهذا من قبيل سدّ الذرائع.

---

(١) انظر: مغني المحتاج (١/ ٣٩١)، وجواهر الإكليل (١/ ١٠).

(٢) انظر: الأم (٦/ ٢٥)، والمبسوط (٢٦/ ٩٨)، والبيان والتحصيل (١٦/ ٦٦، ٦٧، ١٥٨، ١٥٩)، . والفروع (٥/ ٦٥٥).

وأما إذا لم يترتّب على اعتبار عموم البلوى هنا متمثلاً في ضرورة الانتفاع بأعضاء إنسان آخر أيّ ضررٍ، أو كان هناك ضرر إلاّ أنه أخفّ من ضرر عدم اعتبار عموم البلوى هنا، فإن العمل بعموم البلوى يكون معتبراً، ويجوز الانتفاع حينئذٍ تيسيراً ودفعاً للضرر، ويكون هذا من قبيل فتح الذرائع.

الجهة الثانية: علاقتها بصلة عموم البلوى بالقواعد الفقهية، وتتمثل هذه العلاقة في صلة عموم البلوى بقاعدة المشقة تجلب التيسير، وقاعدة لا ضرر ولا ضرار، حيث إن انتفاع الإنسان بأجزاء آخر حياً أو ميتاً مما يُضطرّ إليه، بحيث يلزم من القول بعدم الجواز بناءً على تكريم بني آدم واحترامه، وعدم التمثيل به عسر استغناءٍ عن ذلك الانتفاع، فتعمّ بذلك البلوى وتلحق المشقة بالإنسان المضطرّ، ويدركه الضرر فيقال بالجواز حينئذٍ تيسيراً، ودفعاً للضرر عنه[1].

إلاّ أنه ينبغي التنبيه إلى أن اعتبار عموم البلوى هنا ممثلاً في الضرورة مقيّدٌ بقيودٍ معيّنةٍ، هي:

١ ـ أن يكون عموم البلوى في هذه القضية متحقّقاً، بحيث يعسر استغناء ذلك الإنسان المضطر عن الانتفاع بذلك العضو المعيّن، فلا تكون هناك وسيلةٌ أخرى لمعالجته، فإن كانت هناك وسيلةٌ أخرى، أو لم تكن هناك ضرورةٌ أصلاً في الانتفاع[2]، فلا عموم بلوى حينئذٍ.

٢ ـ أن لا يترتّب على اعتبار عموم البلوى ممثلاً في الاضطرار إلى

(١) انظر: مجلة الأزهر، المجلد العشرون، المحرم سنة ١٣٦٨هـ، ص(٧٤٢ ـ ٧٤٤)، ومجلة الأزهر، الجزء الخامس، رجب ١٣٨٤هـ، ص(٦٣٣، ٦٣٤)، وكتاب فتاوى شرعية وبحوث إسلامية (١/ ٣٦٥ ـ ٣٦٨)، ومجلة الوعي الإسلامي، العدد رقم (٤٦)، ص(٨٩، ٩٠)، ومجلة الرسالة الإسلامية، العددان رقم (٢١١، ٢١٢)، ص(٧٧، ٧٨، ٨١ ـ ٨٣)، وقرارات المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي من دورته الأولى لعام ١٣٩٨هـ، وحتى الدورة الثامنة عام ١٤٠٥هـ، ص(١٤٦ ـ ١٤٩).

(٢) انظر: قضايا فقهية معاصرة، للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي (١٣١).

الانتفاع بالعضو إلحاق ضررٍ يخلّ بحياته العادية، إن كان المتبرّع به حيًّا، فإن ترتّب فلا اعتبار بعموم البلوى حينئذٍ.

ويدخل تحت هذا القيد قيودٌ أخرى يترتّب على عدم الأخذ بها إلحاق ضرر بالمتبرَّع له، أو بالمتبرِّع، كاشتراط أن يكون إعطاء العضو طوعاً من المتبرِّع دون إكراه، وأن يكون نجاح كل من عمليتي النزع والزرع محقَّقاً في العادة أو غالباً، وأن يكون المتبرِّع ـ إن كان ميتاً ـ مكلَّفاً، وقد أذن بذلك حال حياته[1].

وإلى هذا ذهب كثيرٌ من العلماء والباحثين المتأخرين، وكان لاعتبار عموم البلوى ممثلاً في الضرورة أثرٌ في ذلك، بل يكاد يكون هو معتمدهم في ذلك[2].

بينما نجد أن بعض العلماء والباحثين المتأخرين لا يجعل لعموم البلوى هنا ممثلاً في الضرورة أيّ اعتبار[3]، نظراً لمعارضته لأمرٍ مقطوع به، وهو ما ثبت من تكريم بني آدم واحترامه، وفي إباحة الانتفاع بأعضائه إهانةٌ له، ومعارضته للنهي عن التصرّف في ملك الغير، والإنسان هنا لا يتصرف في ملكه.

---

(١) انظر: الفتاوى السعدية (٢٠٥ ـ ٢١١)، ومجلة الأزهر، الجزء الخامس، رجب ١٣٨٤هـ، ص(٦٣٤)، ومجلة الوعي الإسلامي، العدد رقم (٤٦)، ص(٩٠)، ومجلة الرسالة الإسلامية، العددان رقم (٢١١، ٢١٢)، ص(٨٥)، وقرارات المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي من دورته الأولى لعام ١٣٩٨هـ، وحتى الدورة الثامنة عام ١٤٠٥هـ، ص(١٤٧)، وكتاب الانتفاع بأجزاء الآدمي في الفقه الإسلامي (١٠٥، ١٠٦، ٢٦٨ ـ ٢٧٩).

(٢) انظر: مراجع الهامش رقم (١) من الصفحة السابقة. وانظر ـ أيضاً ـ: الفتاوى السعدية (٢٠٥ ـ ٢١١)، والطب الإسلامي بين العقيدة والإبداع (٥١٤ ـ ٥١٧)، وقرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي ١٤٠٦هـ ـ ١٤٠٩هـ، ص(٥٧، ٥٨)، وقضايا فقهية معاصرة، للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي (١١٨ ـ ١٢٤).

(٣) انظر: قضايا فقهية معاصرة لمحمد برهان الدين السنبهلي (٦١ ـ ٦٦)، ومجلة البحوث الفقهية المعاصرة، العدد السادس، ص(٢٣).

وكذا فإن اعتبار عموم البلوى هنا ممثلاً في الضرورة، والقول بجواز الانتفاع بأجزاء الإنسان حياً أو ميتاً يترتّب عليه مفاسد أعظم من مفاسد عدم الاعتبار، فإن في ذلك إيلاماً له، وتعذيباً إن كان حياً وفيه تفويتٌ لدفن الميت وأعضائه، وهذا تفويتٌ لمطلوب شرعي، ثم إن فيه تغييراً لخلق الله، وهو ذريعةٌ إلى شيوع التجارة بالجثث، وأعضاء الأموات، وغير ذلك من المفاسد[1]، وعلى هذا لم يتحقّق شرط اعتبار التكليف عند عموم البلوى من قبيل الضرر الذي تلزم إزالته.

ثم إن الانتفاع بأعضاء الإنسان بعينه مُثْلةٌ[2]، وقد ورد النهي عن المُثْلة[3]، فيكون هذا الانتفاع معصيةً، ومن شروط اعتبار عموم البلوى سبباً في التيسير أن لا يكون معصية.

ومع ذلك فإن اعتبار عموم البلوى هنا يقوى لما يأتي:

١ ـ أنه قد سبق أن العمل على اعتبار عموم البلوى إذا كان متحقِّقاً ـ وإن عارضه ما هو قطعي ـ على سبيل الاستثناء، وهو هنا من هذا القبيل.

٢ ـ وما ذكر من المفاسد غير معتبر في مقابل المفاسد المترتّبة على عدم اعتبار العمل بعموم البلوى هنا ممثلاً في الضرورة، وربما كانت المفاسد المذكورة موهومة، فإن الإيلام ليس ممنوعاً إذا لم يكن مقصوداً بذاته، كما في ألم الجهاد والحدود وقطع الأعضاء الفاسدة؛ خوفاً من السراية[4]، وليس هذا من قبيل تغيير خلق الله، حيث لم يقصد التغيير كما كان يعتقده أهل الجاهلية، بل فيه إنقاذٌ لمرضى محتاجين وحفاظٌ على

---

(١) انظر: قضايا فقهية معاصرة، لمحمد برهان الدين السنبهلي (٦١ ـ ٦٦)، والانتفاع بأجزاء الآدمي في الفقه الإسلامي (٨٥ ـ ٩٢).

(٢) المراد بالمُثْلة تشويه القتيل بقطع بعض أطرافه، كالأنف أو الأذن وغيرهما. انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر (٤/ ٢٩٤).

(٣) انظر: قضايا فقهية معاصرة، لمحمد برهان الدين السنبهلي (٦٣، ٦٤، ٦٦)، والانتفاع بأجزاء الآدمي في الفقه الإسلامي (٨٦).

(٤) انظر: الانتفاع بأجزاء الآدمي في الفقه الإسلامي (٨٦).

حياتهم وأنفسهم وأعضائهم، وذلك مقصدٌ شرعي عظيم[1].

وأما كونه ذريعةً إلى شيوع التجارة بالجثث، فهذه مفسدةٌ محتملَة، لا تستلزمها إباحة الانتفاع بأعضاء الإنسان دائماً، وإن أثَّرت فلا تؤثِّر إلا في المنع من بيع الأعضاء دون التبرّع بها[2].

ثم إن المُثْلَة ليست محرّمةً مطلقاً، بل قد تكون جائزةً كما في القصاص، أو واجبة كما في الحدود، ومنها ما هو محرّم، وهو ما كان لغير سببٍ شرعي، بل لمجرد شفاء غليل، أو عبثٍ ونحوه، وما دام أن الانتفاع بالأعضاء الآدمية يترتّب عليه تحصيل مصلحةٍ ودفع مفسدة فأقرب ما يقال فيه إنه جائز[3].

فتبيّن من هذا أن اعتبار عموم البلوى ممثلاً في الضرورة أقوى من عدم اعتباره، وذلك إذا توافرت القيود السابقة، ويكون اعتباره من قبيل دفع الضرر الأشدّ بارتكاب الضرر الأخفّ[4].

وإن كان الحكم بالمنع من الانتفاع بأجزاء الآدمي مبنياً على الاحتمال الكبير بوقوع الضرر بالمتبرِّع، وأن في ذلك خطراً عليه، وانتهاكاً لحرمته، فإن هذا الحكم ينبغي أن يُراعى تغيّره في هذا العصر خاصة، فإن المتبرّع إذا كان راضياً بذلك، ولا ضرر عليه بتبرعه، فإنه لا يسقط شيء من حرمته، وقد وُجد الأطباء المهرة، وتطوّرت العلوم الطبية تطوّراً هائلاً يمكن من خلال ذلك إدراك مدى لحوق الضرر بالمتبرّع، فإذا كان الضرر معدوماً، والمفسدة غير موجودة، أو وُجد شيء من ذلك إلا أن المصلحة أعظم، فينبغي مراعاة تغير الحكم بتغير الحكم بالمصلحة أو المفسدة[5]، فلما كان عموم البلوى في هذه القضية لا يترتّب عليه ضررٌ أشدّ، أو مفسدة أعظم، فاعتباره هو المقدّم متى تحقّق وجوده في القضية.

---

(١) انظر: المرجع السابق (٨٩).

(٢) انظر: المرجع السابق (٩٢).

(٣) انظر: المرجع السابق (٨٦، ٨٧).

(٤) انظر: فتاوى شرعية وبحوث إسلامية (١/ ٣٦٧).

(٥) انظر: الفتاوى السعدية (٢٠٧، ٢٠٨).

المبحث الثالث

استعمال التصوير

المراد بالصورة: «الشكل الخارجي للأجسام»[(١)]، وهي تشمل الصور المنصوبة القائمة التي لها شخص أيّ ظلّ، وكذا الصور التي لا شخص لها، سواء أكانت منقوشةً في جدارٍ، أم فراشٍ، أم كساء[(٢)]، والتصوير كان معروفاً في الأزمان الماضية بأشكالٍ مختلفةٍ، تعتمد على اليد في تشكيلها، ويتمثل ذلك في الرسم على الألواح أو الجدران أو الفرش، أو في النحت بعمل التماثيل والدمى، أو عن طريق النسج والصبغ بالألوان.

ومع تطوّر العلوم والمعارف ظهر ما يعرف بالتصوير الفوتوغرافي[(٣)] الذي يعتمد على الآلات في إخراج الصور، ثم تتمّ معالجتها في معامل خاصة، فتخرج الصور بمقاساتٍ معيّنة حسب ما هو مطلوب[(٤)]، ومنها ما يكون إخراج الصور فيه فورياً، لا يحتاج إلى معامل، وتتعدّد أنواع هذه الآلات حسب الأغراض المرادة منها، ولا يزال التطوير مستمراً فيها يوماً بعد آخر، ومع هذا وذاك وُجِد التصوير التلفزيوني، وهو يقوم على نقل الصورة على صفتها وهيئتها الحقيقية وبحركاتها المسجلة على الشريط.

---

(١) حكم التصوير في الإسلام (٩).

(٢) انظر: معالم السنن (٦/٨٧)، وحكم الإسلام في الصور والتصوير (١٠).

(٣) ويعرف بالتصوير الشمسي، والتصوير الكهربائي. انظر: حكم الإسلام في الصور والتصوير (٤٦).

(٤) انظر: حكم الإسلام في الصور والتصوير (٤٦).

* **بيان مدى جدّة المسألة:**

هذه المسألة ليست من المسائل المستجدة من حيث الوقوع، بل هي من المسائل المعروفة قديماً بدليل ما ورد من أخبار الماضين من نحتهم التماثيل على هيئة معيّنةٍ، أو ما ورد في كتب التاريخ وغيرها من الإشارة إلى نقوشٍ ورسوم على الأحجار وغيرها عند الأمم الماضية، وكذا ما أشارت إليه كتب السنَّة من وقائع للنبي ﷺ، أو لبعض الصحابه رضي الله عنهم تتضمن الإشارة إلى ملابستهم لتصاوير معيّنة، وما ورد منهم في شأن حكمها شرعاً، وفي هذا دلالةٌ على أن استعمال التصوير كان معروفاً قديماً، وإن كان في إطارٍ محدودٍ حسب إمكانيات تلك العصور، إلا أنه ظلّ يتطوّر على مَرِّ الزمان حتى وصل إلى ما وصل إليه الآن.

وتكمن جهة الجدّة في هذه المسألة في كثرة وقوعها في هذا العصر؛ لدواعٍ كثيرة كالضرورة أو زيادة الترف وطلب الرفاهية، كما أنه اتّخذ طرقاً وأشكالاً غير ما هو معروف في الماضي إما في النحت أو الرسم باليد، أو بآلات أخرى، كاستعمال أشعة الليزر ونحوها في الرسم على الألواح ونحوها، أو التشكيل بمواد معينة، كالصلصال ونحوه، أو استعمال التصوير الفوتوغرافي، أو التصوير التلفزيوني، فأصبحت ملابسة الناس للتصوير أكثر من أيّ وقت مضى، وبطرقٍ مختلفةٍ، وأسبابٍ متعدّدةٍ، فكان هذا داعياً لاعتبارها من قبيل ما استجدّ من مسائل.

* **بيان وجه عموم البلوى في هذه المسألة:**

استعمال التصوير مما يضطر أو يحتاج إليه عامة الناس، بحيث عسر الاستغناء عنه، حتى عمّت بذلك البلوى.

فهذه المسألة تندرج تحت السبب السابع من الأسباب العامة لعموم البلوى وهو الضرورة، والعموم هنا آتٍ من شمول وقوع الحادثة لعامة الناس في عموم أحوالهم، بحيث يلزم من القول بعدم الجواز إلحاق المشقة العامة بهم.

* **بيان علاقة المسألة بصلة عموم البلوى بالمسائل الأصولية أو القواعد الفقهية:**

وتبرز هذه العلاقة في جهتين:

الجهة الأولى: علاقتها بصلة عموم البلوى بالمسائل الأصولية، وتتمثل هذه العلاقة في صلة عموم البلوى بسدّ الذرائع وفتحها، حيث إن استعمال التصوير إذا ترتّبت عليه مفسدةٌ أعظم من مصلحة استعماله فإنه لا يجوز استعماله، ولا يعتبر عموم البلوى هنا وإن كان ضرورة؛ إذ إنه قد فقد شرط اعتبار التكليف عنده من قبيل الضرر الذي تلزم إزالته؛ إذ قد ترتّب على اعتباره ضررٌ أشدّ، فلا يعتبر هنا، وهذا من قبيل سدّ الذرائع، ويمثل لهذا باستعمال التصوير في صورٍ تعبر عن الوثنية كالتماثيل والأصنام ونحوها مما يفضي إلى تعظيمها وتقديسها، أو الصور التي تفضي إلى مفاسد أخلاقية في المجتمعات، ونحو ذلك.

وأما إذا لم يترتّب على اعتبار عموم البلوى هنا أيّ مفسدة، أو كانت هناك مفسدة إلا أنها أخفّ من مفسدة عدم اعتباره، فإنه يجوز استعمال التصوير اعتباراً لعموم البلوى تيسيراً ودفعاً للضرر، ويكون هذا من قبيل فتح الذرائع.

ويمثل لهذا باستعمال التصوير في الوقت الحاضر في التعليم، كالطبّ والجغرافيا ونحوهما، أو في إثبات الشخصية وغير ذلك مما تدعو إليه الضرورة.

الجهة الثانية: علاقتها بصلة عموم البلوى بالقواعد الفقهية، وتتمثل هذه العلاقة في حالتين:

الأولى: علاقتها بقاعدة المشقة تجلب التيسير، وقاعدة لا ضرر ولا ضرار، حيث إن استعمال التصوير مما يضطرّ إليه عامة الناس أو يحتاجون إليه، بحيث يلزم من القول بعدم جوازه عسر استغناءٍ عنه، فتعم بذلك البلوى، وتلحق المشقة بالناس، ويدركهم الضرر، فيقال بالجواز حينئذٍ تيسيراً عليهم، ودفعاً للضرر عنهم.

وينبغي التنبيه هنا إلى أن استعمال التصوير محل خلافٍ بين العلماء بكافة أشكاله، أي: ما له روح، وما ليس له روح، ما كان مجسماً، أي: له ظلّ، وما ليس مجسّماً، وكذا الخلاف واقع بينهم في حكم اتّخاذ الصور بكافة أشكالها[1]، والذي يهمّنا من ذلك ما كان لعموم البلوى أثرٌ فيه، وهو المذهب القائل بالتحريم مطلقاً، أو مقيّداً بما له روح سواء أكان مجسماً أم غير مجسم، وسواء أكان التصوير باليد، أم بالآلة[2]؛ لعموم الأدلة الواردة في النهي عن التصوير، وما ورد فيها بشأن وعيد المصوِّرين[3]، وما يترتّب على استعمال التصوير في هذه الحالة من المفاسد؛ إذ إنه يمثل مضاهاةً لخلق الله، وهو ذريعةٌ إلى تعظيم تلك الصور وعبادتها، فيحصل التشبّه بالوثنيين والمشركين في تعظيمهم للأصنام وتقديسهم لها[4].

---

(١) انظر: الجامع لأحكام القرآن (١٤/ ٢٧٣، ٢٧٤)، وشرح صحيح مسلم (١٤/ ٣٢٧ ـ ٣٢٩، ٣٣٧، ٣٣٨)، والآداب الشرعية (٣/ ٥١٣، ٥١٤)، ومتن خليل مع شرح الدردير وحاشية الدسوقي (٢/ ٣٠٠)، وفتح الباري (١٠/ ٤٠٨، ٤٠٩)، والإنصاف (١/ ٤٧٤)، وتحفة المحتاج بهامش حواشي تحفة المحتاج بشرح المنهاج (٧/ ٤٣٣، ٤٣٤)، ونهاية المحتاج (٦/ ٣٦٩)، وكشاف القناع (١/ ٢٧٩، ٢٨٠)، وحاشية القليوبي على شرح المنهاج (٣/ ٢٩٧)، ورد المحتار على الدر المختار (١/ ٤٣٥ ـ ٤٣٧)، وحاشية عميرة على شرح المنهاج (٣/ ٢٩٧، ٢٩٨).

(٢) وكذا فإن حكم التصوير الفوتوغرافي محل خلاف في هذا العصر، وإن كانت البلوى به في هذا لعصر أشدّ من بلوى التصوير باليد.
انظر: حكم التصوير في الإسلام (١٨، ١٩)، وحكم الإسلام في الصور والتصوير (٤٦ ـ ٥١)، وكتاب ما حكم التصوير والنرد والشطرنج (١٢ ـ ١٤)، والمنظار في بيان كثير من الأخطاء الشائعة (١٠٦). وانظر بعض الفتاوى في: مجلة المنار، الجزء الثاني عشر، المجلد الخامس عشر، ص(٩٠٤، ٩٠٥)، ومجلة الإسلام، العدد رقم (٢٦)، ص(١٦، ١٧)، والعدد رقم (٣٧)، ص(٣٤، ٣٥)، ومجلة الأزهر، العدد رقم (٣)، ص(١٦٤)، والمجلة العربية، العدد رقم (٩٠)، ص(١٠)، ومجلة الهداية، رقم (١٠٠)، ص(٨٩)، ومجلة التربية الإسلامية، العدد رقم (١)، ص(١٤، ١٥)، ومجلة هدي الإسلام، العدد رقم (٣)، ص(٧١)، وكتاب مجموعة رسائل في الصلاة والطهارة والوضوء ورسائل أخرى (١٠٧).

(٣) انظر تلك الأدلة في: صحيح البخاري مع فتح الباري (١٠/ ٣٩٦، ٤٠٠، ٤٠٢، ٤٠٣، ٤٠٧)، وصحيح مسلم بشرح النووي (١٤/ ٣٣٢ ـ ٣٣٤، ٣٣٦ ـ ٣٣٩).

(٤) انظر: أحكام القرآن لابن العربي (٤/ ١٥٨٨)، وشرح صحيح مسلم (١٤/ ٣٢٧)، وفتح الباري (١٠/ ٤٠٩).

ويستثنى من ذلك ما عمّت به البلوى مما تدعو إليه الضرورة[1]، وذكروا من ذلك لُعَبَ البنات؛ لما يترتّب عليه من مصلحة تدريبهن على أعمال البيت، والأولاد في المستقبل[2]. وكذا ضرورة استعمال التصوير - وخاصة الفوتوغرافي - لأغراض إداريةٍ وأمنيةٍ، فيستعمله الطلاب حين التحاقهم بالمدارس والجامعات، وكذا الموظفون عند التحاقهم بالوظائف، أو لضرورة إثبات الشخصية إما في الهوية، أو في جواز السفر، أو لغرض التعليم كما في الطبّ والجغرافيا ونحوهما[3]، وكذا ضرورة استعمال التصوير التلفزيوني في التعليم، وفي نقل المحاضرات والندوات ونحوها مما يحتاج الناس إلى نفعه[4]، وغير ذلك مما هو من ضرورات الحياة المعاصرة.

وينبغي في كل هذا مراعاة شرط تحقّق عموم البلوى ممثلاً في الضرورة، دون ما كان في التلبّس به تساهلٌ من الناس، فلا اعتبار لدعوى عموم البلوى فيه، بناءً على القول بالمنع هنا.

الثانية: علاقتها بقاعدة العادة محكّمة، حيث إن استعمال التصوير مما عسر استغناء الناس عنه في هذا الزمان حتى عمّت به البلوى.

---

(١) انظر: الآداب الشرعية (٣/ ٥١٣، ٥١٤).

(٢) انظر: الجامع لأحكام القرآن (١٤/ ٢٧٤، ٢٧٥)، وشرح صحيح مسلم (١٤/ ٣٢٩)، وفتح الباري (١٠/ ٤٠٩)، وتحفة المحتاج بهامش حواشي تحفة المحتاج بشرح المنهاج (٣/ ٢٩٧)، ونهاية المحتاج (٦/ ٣٦٩)، وحاشية القليوبي على شرح المنهاج (٣/ ٢٩٧)، وحاشية الدسوقي (٢/ ٣٠٠).

(٣) انظر: مجلة المنار، الجزء الثاني عشر، المجلد الخامس عشر (٩٠٤، ٩٠٥)، وفتاوى شرعية وبحوث إسلامية (١/ ١٩٢)، والمجلة العربية، العدد رقم(٢)، ص(١١)، ومجلة التربية الإسلامية، العدد رقم(١)، ص(١٥)، وفتاوى هيئة كبار العلماء (٢/ ٩٣٦، ٩٤٣)، وكتاب ما حكم التصوير والنرد والشطرنج (١٣)، والمنظار في بيان كثير من الأخطاء الشائعة (١٠٦).

قال فضيلة الشيخ محمد العثيمين: «رأيي في الصور التي تكون في حفيظة النفوس، وفي رخصة القيادة، وفي الدراهم أنه مما عمّت به البلوى، وأنه لا يمكن التخلّص منها، فلا يكون في ذلك حرج...». لقاء الباب المفتوح (٢٦/ ٣٤، ٣٥).

(٤) انظر: فتوى سماحة الشيخ عبد العزيز بن باز في ذلك في كتاب الأقليات المسلمة (٣٥).

فاستعمال التصوير فيما له روح، وخاصة التصوير الفوتوغرافي، ينبغي أن يكون له حظٌ من الاعتبار في هذا الزمان عند من قال بتحريمه؛ لتغير الأحوال والعادات عما كانت عليه في الأزمان الماضية، فإن الضرورة العامة قد مسّت إلى ذلك الاستعمال في هذا العصر، تبعاً لتطوّر الحياة المعاصرة، فإن التقدّم إلى المدارس والجامعات والوظائف يحتاج إلى تصوير، وإثبات الشخصية في الهوية، أو في جواز السفر يحتاج إلى تصوير؛ لتنضبط أمور الناس، وينضبط أمر أمنهم، ولا يحصل الإخلال به من جهة اختلاط الناس، وعدم معرفة أشخاصهم، والتعليم يحتاج إلى استعمال التصوير لغرض الشرح والتوضيح، كما يحصل في الطب وغيره من العلوم، وكل ذلك من قبيل الضرورة المتجدّدة للناس في حياتهم اليومية، فينبغي أن يُراعى تغير الحكم بتغير الحال، عملاً بعموم البلوى.

الخاتمة

الحمد لله الذي يسر لي أمر إتمام هذا البحث برغم ما عرض لي فيه من صعوبات، وما عَنَّ لي فيه من مشكلات هوّن أمرها، وأنار لي طريق التغلب عليها فضيلة شيخي الدكتور عبد الرحمٰن بن عبد الله الشعلان، المشرف على هذه الرسالة.

وفي ختام هذا البحث يمكن أن أُلخّص بعض ما توصلت إليه من نتائج فيما يأتي:

١ ـ عدم وجود تصريحٍ بحقيقةٍ عامة لعموم البلوى عند المتقدمين والمتأخرين على حدٍ سواء، وقد تأثرت حقيقة عموم البلوى الاصطلاحية بالموضوعات التي يرد عرضه فيها، سواء عند الأصوليين أو الفقهاء، فقد كان عرض الموضوع عند الأصوليين بصورةٍ أكبر في مسألة «خبر الواحد»، وكان التصريح ببيان حقيقته بارزاً عندهم في هذا الموضع، وتأثر ذلك البيان بطبيعة بحث المسألة التي كان لعموم البلوى صلةٌ بها، فكان تفسيرهم لحقيقة عموم البلوى مقتصراً على ما يفيد في إبراز صلة عموم البلوى بخبر الواحد، وهو بيان الاشتهار والانتشار لحكم الحادثة.

وكذا فقد كان لعرض الموضوع عند الفقهاء أثرٌ بارزٌ في بيانهم لحقيقة الموضوع؛ إذ كان تفسيرهم لحقيقته مقتصراً على ما يفيده هذا الموضوع من مشقةٍ جالبةٍ للتيسير.

٢ ـ من خلال النظر في عرض الأصوليين والفقهاء لموضوع عموم البلوى تم التوصل إلى حقيقةٍ عامةٍ لعموم البلوى، وهي أن عموم البلوى يعني شمول وقوعه الحادثة مع تعلق التكليف بها، بحيث يعسر احتراز

المكلفين أو المكلف منها، أو استغناء المكلفين أو المكلف عن العمل بها إلا بمشقةٍ زائدةٍ تقتضي التيسير والتخفيف، أو يحتاج جميع المكلفين، أو كثيرٌ منهم إلى معرفة حكمها مما يقتضي كثرة السؤال عنه واشتهاره.

فيكون ما تعم به البلوى هو الحادثة التي تقع شاملةً مع تعلق التكليف بها، بحيث يعسر احتراز المكلفين أو المكلف منها، أو استغناء المكلفين أو المكلف عن العمل بها إلا بمشقةٍ زائدةٍ تقتضي التيسير والتخفيف، أو يحتاج جميع المكلفين، أو كثيرٌ منهم إلى معرفة حكمها مما يقتضي كثرة السؤال عنه واشتهاره.

٣ ـ أن حقيقة عموم البلوى عند الفقهاء تشمل جهتين:

الأولى: عسر الاحتراز، وهذا في الغالب مختصٌ بما يقع بغير اختيارٍ من المكلف، وتكون الحادثة في هذه الجهة مطلوبٌ دفعها.

الثانية: عسر الاستغناء، وهذا في الغالب مختصٌ بما يقع باختيارٍ من المكلف، وتكون الحادثة في هذه الجهة مطلوبٌ جلبها والعمل بها.

وقد تبيّن أن العسر بمعنييه جزءٌ من حقيقة عموم البلوى الاصطلاحية، ولذلك فلا داعي للتفريق بينهما فهو سببٌ واحد للتيسير، وأن من فرّق بينهما من العلماء من خلال العنوان كان قصده فيما ظهر لي إبراز هذا المعنى في عموم البلوى وتقريره.

٤ ـ أن عموم البلوى قائمٌ على الوقوع العام للحادثة، سواء للمكلفين أو للمكلف، وكما أن التكليف مع ذلك العموم يورث مشقةً على من ابتلي بملابسة هذه الحادثة، فيكون ذلك داعياً إلى التيسير، فكذلك يورث ذلك حاجةً عامةً إلى معرفة حكم الحادثة مما يدعو إلى السؤال عنه، ومِنْ ثَمَّ اشتهاره وانتشاره.

إلا أن هذا التأثير في الاشتهار والانتشار لا يكون إلا في حال عموم وقوع الحادثة للمكلفين، دون ما إذا كان وقوعها للمكلف الواحد، فإن الحاجة إلى معرفة الحكم وإن كانت موجودة في هذه الحال إلا أنها ليست عامةً حتى تؤثر في الاشتهار والانتشار للحكم.

٥ ـ أن الحكم بوجود عموم البلوى منضبطٌ بوقوع أحد أسبابه العامة أو الخاصة، وهذه الأسباب يرجع تقديرها في الغالب إلى نصٍ من الشارع من خلال الوقائع التي تعم بها البلوى، فإن لم يكن هناك نصٌ فإنه يرجع في تقدير ذلك إلى العرف ومعتاد الناس، أو إلى تقريب المشقة الحاصلة في الحادثة التي تعم بها البلوى، وذلك بموازنتها بالمشاق المشابهة لها فيما اعتبره الشارع في جنسها، وهذا إنما هو في الغالب؛ إذ إن هناك بعض الأسباب التي يرجع تقدير مشقة عموم البلوى فيها إلى أمرٍ خاصٍ، كتقدير المكلف واجتهاده كما في الضرورة وكبر السن والمرض الذي لا يُرجى برؤه، وفي حال المطر والثلج والوحل، أو بالاعتماد على قول أهل الخبرة كالأطباء، كما في حال كبر السن والمرض الذي لا يُرجى برؤه.

٦ ـ أن بحث الأصوليين لعموم البلوى في بعض المسائل قد جاء بحسب طبيعة بحثه عند الفقهاء في الغالب، وهو كون عموم البلوى يمثل سبباً في التيسير، وذلك كما في صلة عموم البلوى بالقياس، والاستحسان، وسدّ الذرائع، مما يدل على شمول نظر الأصوليين لهذا الموضوع عند بحثهم له.

٧ ـ أن عموم البلوى يعتبر أكثر أسباب التيسير مساساً للتفريع الفقهي، وأثره لا يقتصر على قسم معيّن من أقسام الفقه دون غيره، بل هو في الغالب شامل لمجموع أقسام الفقه، وإن كان التصريح بالتعليل به قد كثر فيما يتعلق بأمور العبادات، خاصةً فيما يتعلق بالطهارة وإزالة النجاسة، على أن التأمل في الفروع الفقهية يتضح منه شمول أثره لغير ذلك، ويتقرر هذا عند النظر في الفروع الفقهية التي جاء إيرادها في هذا البحث.

٨ ـ أن عموم البلوى يعتبر أحد الأمور التي يتمّ بها ضبط المشقة؛ إذ إن المشاق منها ما هو منضبطٌ بأسبابٍ معيّنةٍ، وعموم البلوى يعتبر سبباً في التيسير باعتباره مظنةً للمشقة، وإذا كان عموم البلوى منضبطاً بوقوع أحد أسبابه فالسعي في ضبطه حينئذٍ سعي في ضبط المشقة بصورةٍ أعمّ.

٩ ـ أن اعتبار عموم البلوى سبباً في التيسير قد قامت عليه أدلةٌ كثيرةٌ

من تصرفات الرسول ﷺ، وتصرفات الصحابة والتابعين ﷺ تفيد كلها القطع باعتبار عموم البلوى سبباً في التيسير.

١٠ ـ أن اعتبار عموم البلوى سبباً في التيسير مقيّدٌ بشروطٍ يلزم مراعاتها؛ ليتحقق ذلك الاعتبار، وفَقْدُ شرطٍ منها مؤثّرٌ في إنعدام ذلك الاعتبار، ولذا ينبغي لمن أراد الترخص اعتباراً لعموم البلوى مراعاة هذه الشروط.

١١ ـ أن التكليف في حال عموم البلوى يعتبر من قبيل الضرر، ولذلك تلزم إزالته تبعاً لقاعدة «لا ضرر ولا ضرار»، أو «الضرر يزال».

وإزالة الضرر هنا مقيّدةٌ بشرطٍ ينبغي أن يُراعى، وهذه الإزالة تتمثل في القول بعدم التكليف في حال عموم البلوى.

١٢ ـ أن عموم البلوى يعتبر من أسباب نشوء العادة والعرف، ولذا فإن العمل بما تعم به البلوى يُحَكَّم باعتباره من قبيل العادة المحكّمة، وهذا التحكيم مقيّد بشروطٍ معينة.

١٣ ـ أن عموم البلوى كما يلاحظ من خلال التفريع الفقهي يعتبر من أعظم أسباب تغير الأحكام والفتاوى، وذلك بناءً على اختلاف العمل بما تعم به البلوى باختلاف الأحوال، إلا أن هذا الاعتبار ليس على إطلاقه، بل فيه تفصيلٌ سبق بيانه.

١٤ ـ كثرة تطبيقات عموم البلوى في هذا العصر، ودخوله في تعليل أحكام كثيرٍ من الوقائع تصريحاً أو ضمناً مما يؤكد أهمية هذا الموضوع.

ومن خلال النظر في كلام بعض العلماء والباحثين لتلك القضايا المستجدة نخلص إلى أن إطلاق التعليل بعموم البلوى، أو بأحد أسبابه لحكم قضية من تلك القضايا أمرٌ غير سديد؛ إذ لا بدّ من التفصيل في أحكام كثيرٍ من القضايا، والنظر في مدى تحقق عموم البلوى في جميع حالات القضية وصورها، والتحقق من اعتبار عموم البلوى في هذه الحالة أو تلك، فكثيراً ما يؤثّر اختلاف الأحوال والأشخاص في اختلاف الحكم بعموم البلوى.

ثم إن بعض تلك القضايا المستجدة كان واضحاً فيه مدى الاعتماد على عموم البلوى في إثبات حكم معيّنٍ لها، وبعضها الآخر كان التعليل بعموم البلوى فيها على سبيل الاعتضاد.

*** ويمكن بعد ذلك أن أختم ببعض التوصيات:**

١ ـ ضرورة اهتمام الباحثين بالتأصيل والتقعيد في القضايا الفقهية؛ للحاجة إلى ذلك في هذا العصر على وجه الخصوص، فبذلك تنضبط أحكام كثيرٍ من الجزئيات.

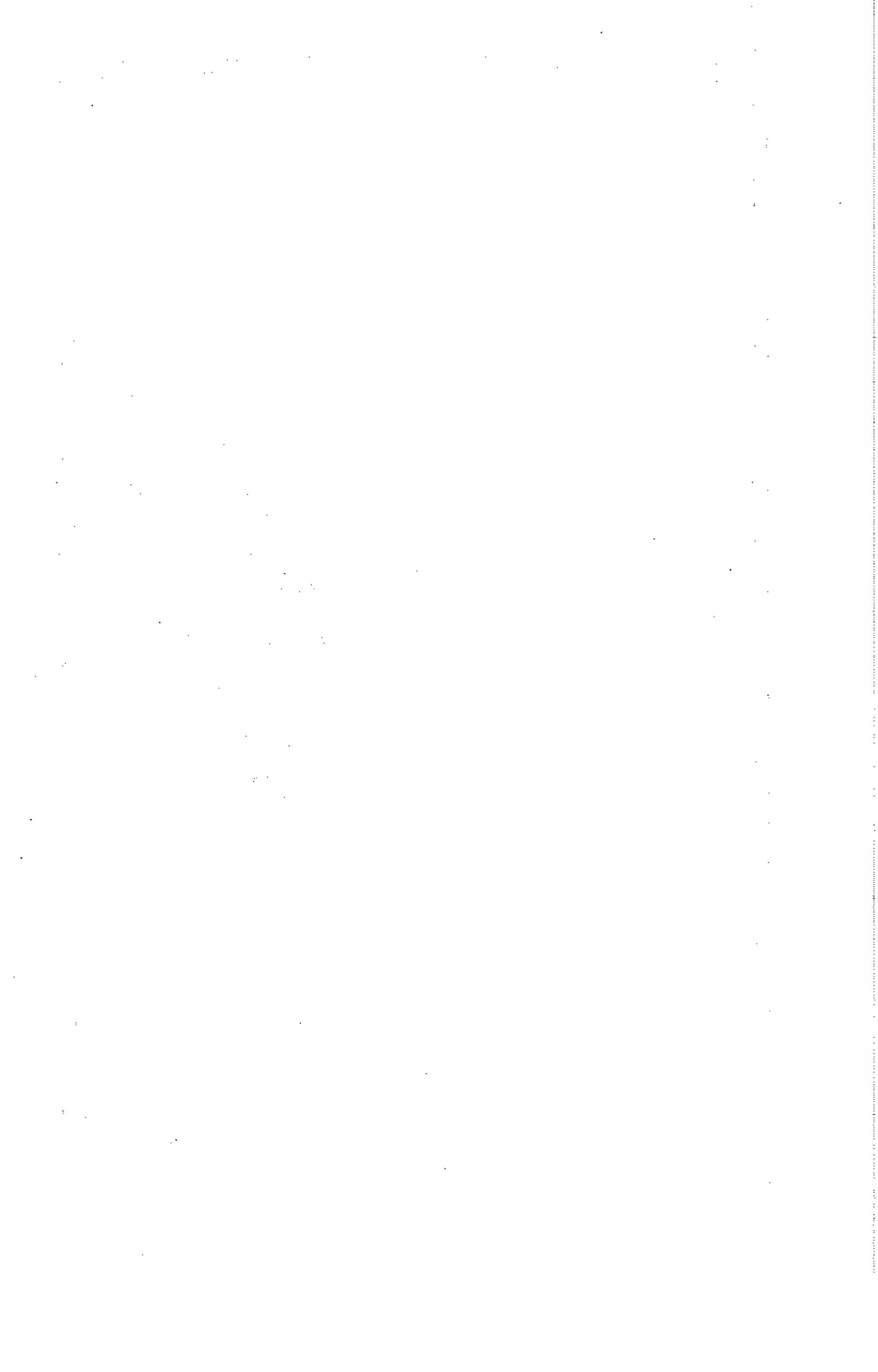
٢ ـ يعتبر تغير الفتاوى واختلاف الأحكام في الشريعة الإسلامية من الأمور البارزة في مجال التفريع الفقهي، ولا شك أن التأصيل والتقعيد لهذا الموضوع يحتاج إلى المزيد، وإن وجد فيه بعض الرسائل العلمية والكتابات القليلة التي تناولت بعض جوانبه.

وختاماً أسأل الله تعالى أن ينفع بهذا البحث، وأن يجعله خالصاً لوجهه، وأن يجعله حجةً لي يومَ ألقاه، وحسبي فيه أني أعملت جهدي؛ لأصل إلى ما يغلب على ظني أنه الصواب والحق.

وينبغي أن يُعلم أن هذا البحث جهد بشر لم يجعل الله له العصمة، فما كان فيه من صوابٍ فمن الله، وما كان فيه من خطأ فمن نفسي ومن الشيطان، والله ورسوله منه بريئان، وأرجو من قارئه أن يغمر سيئات هذا البحث في حسناته، والله تعالى هو المستعان والمسئول على كل حال، وصلّى الله وسلّم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه والتابعين لهم بإحسانٍ إلى يوم الدين.



الفهارس



فهرس الآيات

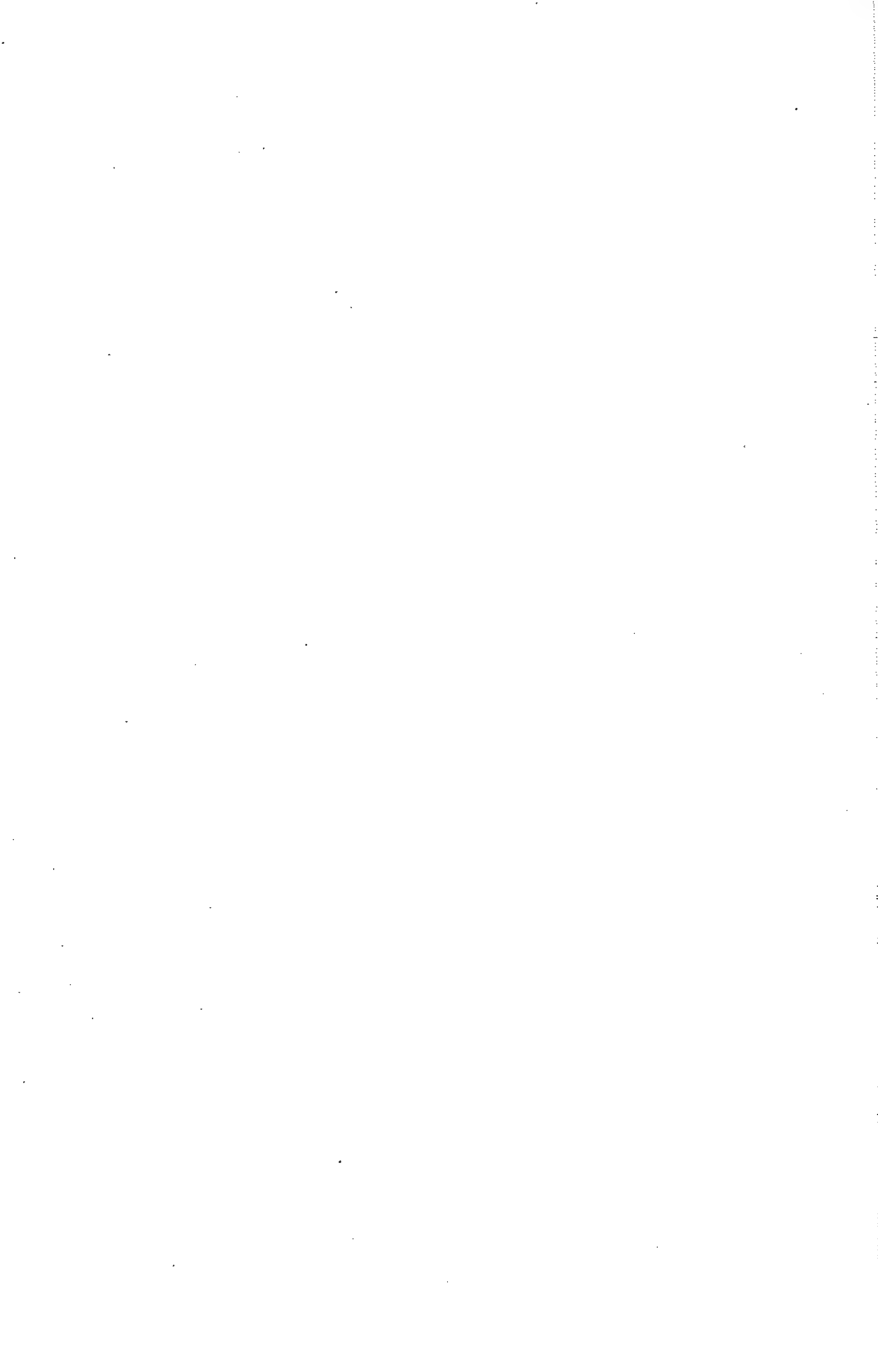
فهرس الأحاديث

الحديث	الصفحة

الحديث	الصفحة

الحديث	الصفحة

الحديث	الصفحة

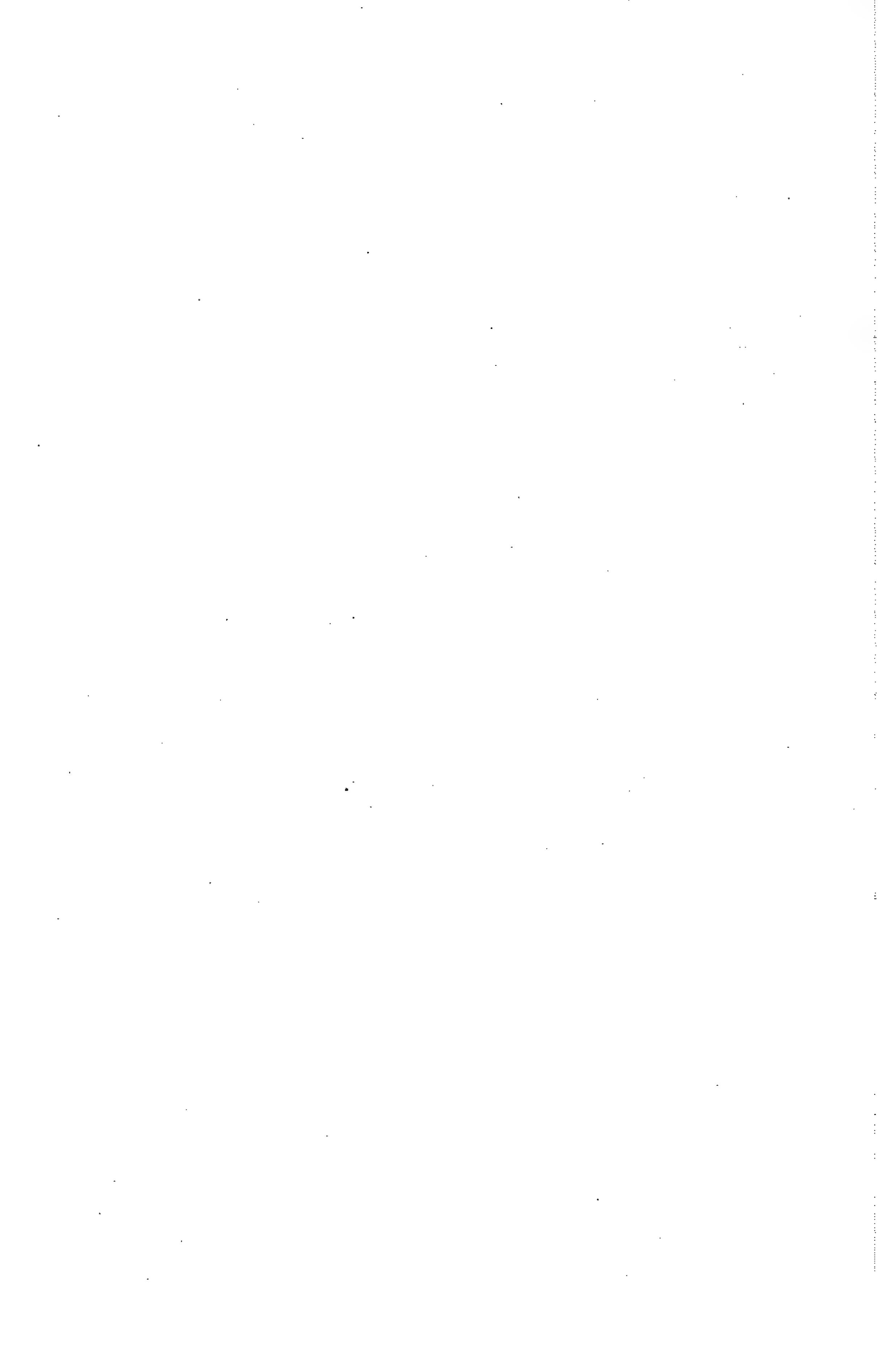


فهرس الآثار

الأثر	الصفحة

فهرس الأشعار

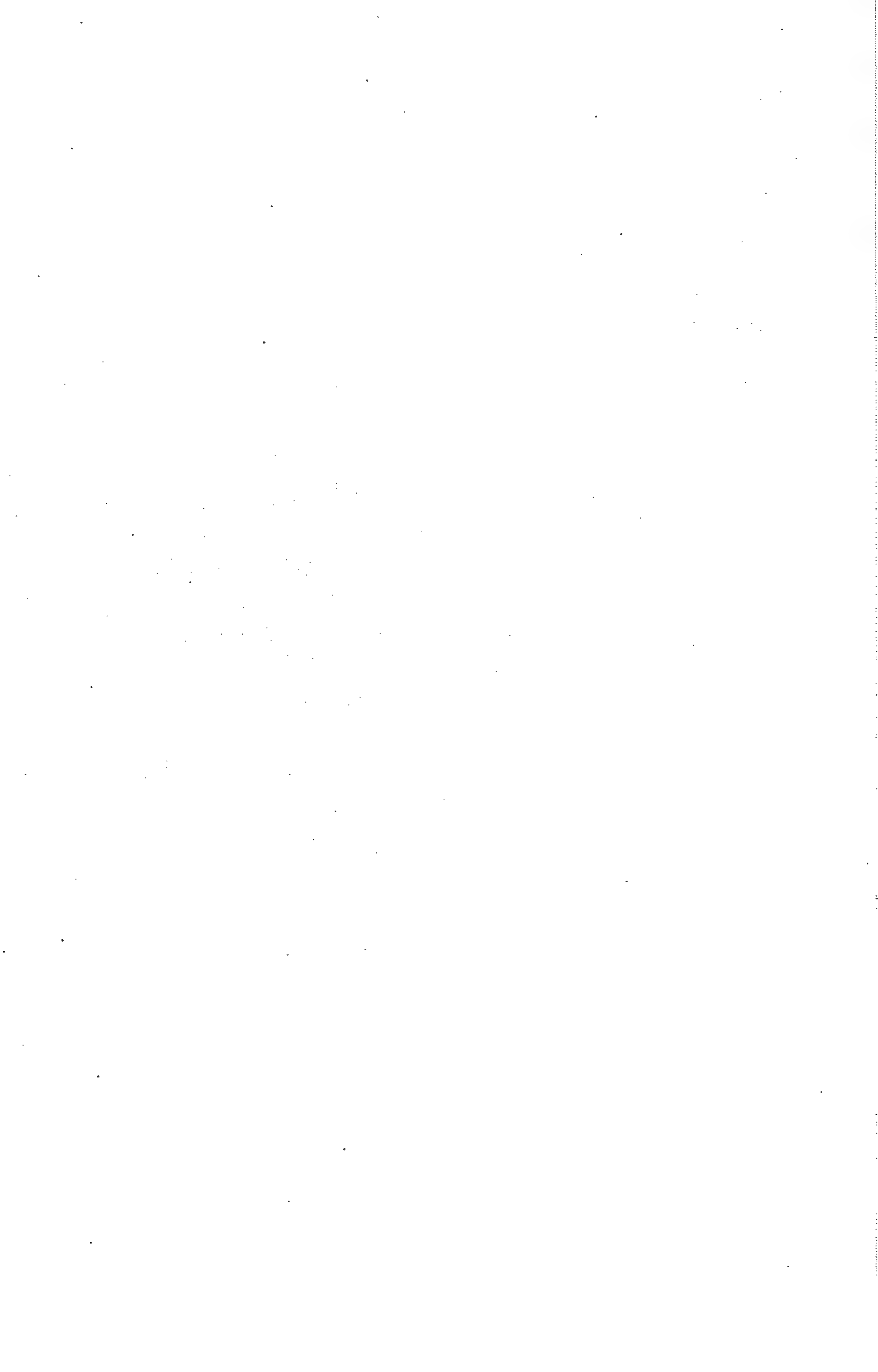
البيت		الصفحة
وإن عـراراً إن يـكـن غـيـر واضـح	فإني أحب الجون ذ المنكب العمم عمرو بن شأس	٣١
والـمـرء يـبـلـيـه بـلاً الـسـربـالْ	مـرُّ الـلـيـالـي واخـتـلاف الأحـوالْ العجّاج	٣٦



فهرس المواضع والبلاد



سابعاً: فهرس القواعد الفقهية



ثامناً: فهرس الألفاظ المفسَّرة

اللفظ المفسَّر	الصفحة

فهرس الأعلام

العلم	الصفحة



فهرس المصادر والمراجع

أ ـ الكتب:

١ ـ أبحاث فقهية في قضايا طبية معاصرة، للدكتور محمد نعيم ياسين، الناشر دار النفائس للنشر والتوزيع بالأردن، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م.

٢ ـ أبحاث هيئة كبار العلماء بالمملكة العربية السعودية، طبع ونشر الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الإدارة العامة للطبع والترجمة بالرياض، الطبعة الأولى، عام ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٨م.

٣ ـ الإبهاج في شرح المنهاج، لعلي بن عبد الكافي السبكي (ت٧٥٦هـ)، وولده تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي (ت٧٧١هـ)، تحقيق وتعليق الدكتور شعبان محمد إسماعيل، الناشر مكتبة الطليات الأزهرية بالقاهرة، عام ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.

٤ ـ أبو الحسن الكرخي وآراؤه الأصولية، رسالة دكتوراه، إعداد عبد العزيز بن عبد الرحمٰن المشعل، إشراف الدكتور عبد العزيز بن عبد الرحمٰن الربيعة، قدمّت إلى قسم أصول الفقه بكلية الشريعة بالرياض، بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، عام ١٤١٣هـ.

٥ ـ الإثبات بالقرائن في الفقه الإسلامي، لإبراهيم بن محمد الفايز، الناشر المكتب الإسلامي ببيروت، ومكتبة أسامة بالرياض، الطبعة الثانية، عام ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

٦ ـ إجابة السائل شرح بغية الآمل، لمحمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني (ت١١٨٢هـ)، تحقيق حسين بن أحمد السياغي، والدكتور حسن محمد مقبولي الأهدل، الناشر مؤسسة الرسالة، ببيروت، ومكتبة الجيل الجديد بصنعاء، الطبعة الأولى، عام ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

٧ ـ الإجارة الواردة على عمل الإنسان، للدكتور شرف بن علي الشريف، الناشر دار الشروق للنشر والتوزيع والطباعة بجدة، الطبعة الأولى، عام ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م.

٨ - الاجتهاد الفقهي أيّ دور وأيّ جديد، تنسيق محمد الروكي، من منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، بجامعة محمد الخامس بالمملكة المغربية، الطبعة الأولى، عام ١٩٩٦م.

٩ - إجمال الإصابة في أقوال الصحابة، للحافظ العلائي خليل بن كيكلدي صلاح الدين العلائي (ت٧٦١هـ)، حققه وعلّق عليه محمد سليمان الأشقر، من منشورات مركز المخطوطات والتراث بجمعية إحياء التراث الإسلامي بالكويت، الطبعة الأولى، عام ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.

١٠ - إحكام الفصول في أحكام الأصول، لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي (ت٤٧٤هـ)، تحقيق ودراسة الدكتور عبد الله محمد الجبوري، الناشر مؤسسة الرسالة ببيروت، الطبعة الأولى، عام ١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م.

١١ - الإحكام في أصول الأحكام، لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري (ت٤٥٦هـ)، الناشر دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، عام ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.

١٢ - الإحكام في أصول الأحكام، لعلي بن محمد الآمدي (ت٦٣٠هـ)، تحقيق الدكتور سيد الجميلي، الناشر دار الكتاب العربي، الطبعة الثانية، عام ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

١٣ - الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام، لشهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي (ت٦٨٤هـ)، عرّف الكتاب وترجم للمؤلف وعلّق حواشيه محمود عرنوس، ونشره وراجع أصله وصحّحه عزت العطار، طبع بمطبعة الأنوار، الطبعة الأولى، عام ١٣٥٧هـ - ١٩٣٨م.

١٤ - أحكام القرآن، لأبي بكر أحمد بن علي الرازي الجصاص (ت٣٧٠هـ)، طبع بالمطبعة البهية بمصر، عام ١٣٤٧هـ.

١٥ - أحكام القرآن، لأبي بكر محمد بن عبد الله المعروف بابن العربي (ت٥٤٣هـ)، تحقيق علي محمد البجاوي، الناشر دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، عام١٣٧٧هـ - ١٩٥٨م.

١٦ - أحكام النجاسات في الفقه الإسلامي، لعبد المجيد محمود صلاحين، الناشر دار المجتمع للنشر والتوزيع بجدة، الطبعة الأولى، عام ١٤١٢هـ - ١٩٩١م.

١٧ - الأحكام والفتاوى الشرعية كثير من المسائل الطبية، جمع وإعداد الدكتور علي بن محمد الرميخان، راجعه وقدّم له عبد العزيز بن محمد السدحان، الناشر دار الوطن بالرياض، الطبعة الأولى، عام ١٤١٥هـ.

١٨ - إحياء علوم الدين، لأبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت٥٠٥هـ)، الناشر مكتبة عبد الوكيل الدروبي بدمشق.

١٩ ـ أخبار الآحاد في الحديث النبوي، حجيتها، مفادها، العمل بموجبها، لفضيلة الشيخ عبد الله بن عبد الرحمٰن الجبرين، الناشر دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع بمكة المكرمة، عام ١٤١٦هـ.

٢٠ ـ الاختيار لتعليل المختار، لعبد الله بن محمود بن مودود الموصلي (ت٦٨٣هـ)، وعليه تعليقات للشيخ محمود أبو دقيقة، الناشر دار الدعوة.

٢١ ـ أخلاقيات التلقيح الاصطناعي، للدكتور محمد علي البار، الناشر الدار السعودية للنشر والتوزيع بجدة، الطبعة الأولى، عام ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

٢٢ ـ الآداب الشرعية والمنح المرعية، لأبي عبد الله محمد بن مفلح المقدسي (ت٧٦٣هـ)، أشرف على تصحيحه وعلّق عليه بعض الحواشي السيد محمد رشيد رضا، طبع بمطبعة المنار بمصر، الطبعة الأولى، عام ١٣٤٩هـ.

٢٣ ـ أدب القضاء، للقاضي شهاب الدين أبي إسحاق إبراهيم بن عبد الله الهمداني الحموي المعروف بابن أبي الدم (ت٦٤٢هـ)، تحقيق ودراسة الدكتور محيي هلال سرحان، طبع بمطبعة الإرشاد ببغداد، بإشراف وزارة الأوقاف والشؤون الدينية بالجمهورية العراقية، الطبعة الأولى، عام ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.

٢٤ ـ الأدلة المختلف فيها عند الأصوليين، للدكتور خليفة بابكر الحسن، الناشر مكتبة وهبة بمصر، الطبعة الأولى، عام ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

٢٥ ـ إرشاد الساري إلى مناسك الملاّ علي القاري، لحسين بن محمد سعيد عبد الغني، مطبوع مع شرح ملاّ علي قاري (ت١٠١٤هـ)، المسمّى المسلك المتقسط في المنسك المتوسط على لباب المناسك للإمام السندي (ت٩٩٣هـ)، الناشر محمد جمعة خان شالدره.

٢٦ ـ إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، لمحمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت١٢٥٠هـ)، تحقيق أبي مصعب محمد سعيد البدري، الناشر مؤسسة الكتب الثقافية ببيروت، لبنان، الطبعة الثانية، عام ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.

٢٧ ـ الاستبصار في نسب الصحابة من الأنصار، لموفق الدين عبد الله بن قدامة المقدسي (ت٦٢٠هـ)، حققه وقدّم له الأستاذ علي نويهض، الناشر دار الفكر.

٢٨ ـ الاستحسان بين النظرية والتطبيق، للدكتور شعبان محمد إسماعيل، الناشر دار الثقافة بالدوحة بقطر، الطبعة الأولى، عام ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

٢٩ ـ الاستصناع، تعريفه، تكييفه، حكمه، شروطه، أثره في تنشيط الحركة الاقتصادية، للدكتور سعود مسعد الثبيتي، الناشر المكتبة المكية بمكة المكرمة، ودار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع ببيروت، لبنان، الطبعة الأولى، عام ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م.

٣٠ ـ الاستيعاب في معرفة الأصحاب، لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر (ت٤٦٣هـ)، تحقيق علي محمد البجاوي، الناشر مكتبة نهضة مصر ومطبعتها بمصر.

٣١ ـ أسد الغابة في معرفة الصحابة، لأبي الحسن علي بن محمد بن عبد الكريم الجزري، المعروف بابن الأثير (ت٦٣٠هـ).

٣٢ ـ الإشارة في معرفة الأصول، والوجازة في معنى الدليل، لأبي الوليد سليمان بن خلف الباجي الأندلسي (ت٤٧٤هـ)، دراسة وتحقيق وتعليق محمد علي فركوس، قامت بطباعته وإخراجه دار البشائر الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع ببيروت، لبنان، الناشر المكتبة المكية بمكة المكرمة، الطبعة الأولى، عام ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م.

٢٣ ـ الأشباه والنظائر، لزين الدين بن إبراهيم المعروف بابن نجيم الحنفي (ت٩٧٠هـ)، تحقيق وتقديم محمد مطيع الحافظ، الناشر دار الفكر بدمشق، طبعة مصورة عام ١٩٨٦م عن الطبعة الأولى، عام ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

٣٤ ـ الأشباه والنظائر في قواعد وفروع الشافعية، لجلال الدين عبد الرحمٰن بن أبي بكر السيوطي (ت٩١١هـ)، تحقيق وتعليق محمد المعتصم بالله البغدادي، الناشر دار الكتاب العربي ببيروت، الطبعة الأولى، عام ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

٣٥ ـ الأشباه والنظائر، لتاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي (ت٧٧١هـ) تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد عوض، الناشر دار الكتب العلمية ببيروت، لبنان، الطبعة الأولى، عام ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م.

٣٦ ـ الأشباه والنظائر، لأبي حفص سراج الدين عمر بن علي بن أحمد الأنصاري، المعروف بابن الملقن (ت٨٠٤هـ)، تحقيق ودراسة حمد بن عبد العزيز بن أحمد الخضيري، الناشر إدارة القرآن والعلوم الإسلامية بكراتشي، باكستان، الطبعة الأولى، عام ١٤١٧هـ.

٣٧ ـ الأشباه والنظائر، لمحمد بن عمر بن مكي بن عبد الصمد بن المرحل، المعروف بابن الوكيل (ت٧١٦هـ)، رجعت إلى الجزء الثاني منه، تحقيق ودراسة الدكتور عادل ابن عبد الله الشويخ، الناشر مكتبة الرشد للنشر والتوزيع بالرياض، الطبعة الأولى، عام ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.

٣٨ ـ الإصابة في تمييز الصحابة، لأبي الفضل أحمد بن علي العسقلاني، المعروف بابن حجر (ت٨٥٢هـ)، تحقيق الدكتور طه محمد الزيني، الناشر مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الأولى.

١٦ ـ الاصطلام في الخلاف بين الإمامين الشافعي وأبي حنيفة، لأبي المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني التميمي (ت٤٨٩هـ)، تحقيق الدكتور نايف بن نافع العمري، الناشر دار المنار للطبع والنشر والتوزيع بمصر، الطبعة الأولى، عام ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م.

٤٠ ـ أصول البزدوي، لأبي الحسن علي بن محمد البزدوي، الملقب بفخر الإسلام (ت٤٨٢هـ)، مطبوع مع شرحه كشف الأسرار لعبد العزيز البخاري (ت٧٣٠هـ)، ضبط وتعليق وتخريج محمد المعتصم بالله البغدادي، الناشر دار الكتاب العربي ببيروت، الطبعة الثانية، عام ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.

٤١ ـ أصول السرخسي، لأبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي (ت٤٩٠هـ)، تحقيق أبو الوفا الأفغاني، الناشر لجنة إحياء المعارف النعمانية، بحيدر آباد الدكن بالهند.

٤٢ ـ أصول الشاسي، لأبي علي الشاسي (ت٣٤٤هـ)، الناشر دار الكتاب العربي ببيروت، لبنان، عام ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م.

٤٣ ـ أطفال الأنابيب بين العلم والشريعة، لزياد أحمد سلامة، تقديم ومراجعة الشيخ عبد العزيز الخياط، الناشر دار البيارق ببيروت، لبنان، والدار العربية للعلوم ببيروت، لبنان، الطبعة الأولى، عام ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م.

٤٤ ـ الاعتراضات الواردة على الاستدلال بالدليل من السنة، والجواب عنها، رسالة ماجستير، إعداد عبد العزيز بن عبد الرحمٰن المشعل، إشراف أحمد بن علي سير المباركي، قدمت إلى قسم أصول الفقه بكلية الشريعة بالرياض، بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، عام ١٤٠٧هـ.

٤٥ ـ الاعتصام، لأبي إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد الغرناطي الشاطبي (ت٧٩٠هـ)، تحقيق سليم بن عيد الهلالي، الناشر دار ابن عفّان للنشر والتوزيع بالمملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، عام ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.

٤٦ ـ الأعلام، لخير الدين الزركلي، الناشر دار العلم للملايين ببيروت، لبنان، الطبعة السابعة، عام ١٩٨٦.

٤٧ ـ الإعلام بمَنْ حلّ مراكش وأغمات من الأعلام، للعباس بن محمد بن إبراهيم المراكشي (ت١٣٧٨هـ)، الناشر المطبعة الملكية بالرباط، عام ١٩٧٥م.

٤٨ ـ إعلام الموقعين عن رب العالمين، لابن قيّم الجوزية (ت٧٥١هـ)، تحقيق وتعليق عصام الدين الصبابطي، الناشر دار الحديث بالقاهرة، الطبعة الأولى، عام ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م.

٤٩ ـ إغاثة اللهفان في مصايد الشيطان، لمحمد بن أبي بكر، الشهير بابن القيم الجوزية (ت٧٥١هـ)، تصحيح وتحقيق وتعليق محمد عفيفي، الناشر المكتب الإسلامي ببيروت ودار الخاني بالرياض، الطبعة الثانية عام ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م.

٥٠ ـ الإفصاح عن معاني الصحاح، للوزير عون الدين أبي المظفر يحيى بن محمد بن هبيرة (ت٥٦٠هـ)، الناشر المكتبة الحلبية بحلب، الطبعة الثانية، عام ١٣٦٦هـ ـ ١٩٤٧م.

٥١ ـ أفعال الرسول ﷺ ودلالتها على الأحكام الشرعية، للدكتور محمد سليمان الأشقر، الناشر مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، عام ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

٥٢ ـ أفعال الرسول ﷺ ودلالتها على الأحكام، للدكتور محمد العروسي عبد القادر، الناشر دار المجتمع للنشر والتوزيع بجدة، بالمملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، عام ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م.

٥٣ ـ الأقليات المسلمة، لسماحة الشيخ عبد العزيز بن باز، وفضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين، أشرف على طبعه الدكتور عبد الله بن محمد الطيار، الناشر دار الوطن بالرياض، الطبعة الأولى عام ١٤١٥هـ.

٥٤ ـ الإقناع في حلّ ألفاظ أبي شجاع، لشمس الدين محمد بن أحمد الشربيني القاهري الخطيب الشافعي ـ أحد علماء القرن العاشر الهجري ـ راجعه وصحّحه عبد الله محمد الصديق، الناشر دار الطباعة المحمدية بالقاهرة، الطبعة الأولى، عام ١٣٧٦هـ ـ ١٩٥٧م.

٥٥ ـ الإقناع في فقه الإمام أحمد بن حنبل، لأبي النجا شرف الدين موسى الحجاوي المقدسي (ت٩٦٨هـ)، تصحيح وتعليق عبد اللطيف محمد موسى السبكي، الناشر دار المعرفة للطباعة والنشر ببيروت، لبنان.

٥٦ ـ الإلمام في مسألة تكليف الكفار بفروع الإسلام، للدكتور عبد الكريم بن علي النملة، الناشر مكتبة الرشد بالرياض، الطبعة الأولى، عام ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م.

٥٧ ـ الأم، لأبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي (ت٢٠٤)، أشرف على طبعه وباشر تصحيحه محمد زهري النجار، الناشر دار المعرفة للطباعة والنشر ببيروت، لبنان، الطبعة الثانية، عام ١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣م.

٥٨ ـ الإمام زفر بن الهذيل، أصوله، وفقهه، للدكتور عبد الستار حامد، طبع بمطبعة الأوقاف ببغداد، الناشر المديرية العامة للإرشاد والتوجيه الديني بوزارة الأوقاف بالجمهورية العراقية، عام ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م.

٥٩ ـ الانتفاع بأجزاء الآدمي في الفقه الإسلامي، لعصمت الله عنايت الله محمد، الناشر مكتبة جراغ إسلام بلاهور، باكستان، الطبعة الأولى، عام ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م.

٦٠ - الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف، لعلاء الدين أبي الحسن علي بن سليمان المرداوي (ت٨٨٥هـ)، صححه وحقّقه محمد حامد الفقي، الناشر دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية، عام ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

٦١ - أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، لأبي محمد عبد الله جمال الدين بن يوسف بن أحمد بن عبد الله بن هشام الأنصاري (ت٧٦١هـ)، الناشر دار الجيل ببيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، عام ١٩٧٩م.

٦٢ - إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، لإسماعيل باشا بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي (ت١٣٣٩هـ)، عني بتصحيحه وطبعه محمد شرف الدين بالتقايا ورفعت بيلكه الكليسي، الناشر دار الكتب العلمية ببيروت، لبنان، عام ١٤١٣هـ - ١٩٩٢.

٦٣ - البحر المحيط، للزركشي بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله (ت٧٩٤هـ)، الجزء الرابع، قام بتحريره الدكتور عمر سليمان الأشقر، وراجعه الدكتور عبد الستار أبو غدة والدكتور محمد سليمان الأشقر، والجزء الخامس، قام بتحريره الدكتور عبد الستار أبو غدة، وراجعه الشيخ عبد القادر العاني، طبع بدار الصفوة بالقاهرة، الناشر وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت، الطبعة الأولى، عام ١٤٠٩هـ - ١٩٨٨م.

٦٤ - البحر الرائق شرح كنز الدقائق، لزين الدين الشهير بابن نجيم (ت٩٧٠هـ)، طبع بالمطبعة العلمية، الطبعة الأولى.

٦٥ - بحوث في الشريعة الإسلامية والقانون في الطب الإسلامي، للدكتور محمد عبد الجواد محمد، الناشر منشأة المعارف بالإسكندرية.

٦٦ - بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، لعلاء الدين أبي بكر بن مسعود الكاساني الملقب بملك العلماء (ت٥٨٧هـ)، طبع في مطبعة شركة المطبوعات العلمية بمصر، الطبعة الأولى، عام١٣٢٧هـ.

٦٧ - بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لأبي الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (٥٩٥هـ)، الناشر دار الكتب العلمية ببيروت، لبنان، الطبعة العاشرة، عام ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

٦٨ - البداية والنهاية، لأبي الفداء الحافظ ابن كثير (ت٧٧٤هـ)، الناشر دار ابن كثير ببيروت، لبنان.

٦٩ - البدر الطالع بمحاسن مَنْ بعد القرن السابع، لمحمد بن علي الشوكاني (ت١٢٥٠هـ)، الناشر دار المعرفة للطباعة والنشر ببيروت، لبنان، مطبعة السعادة بمصر، الطبعة الأولى، عام ١٣٤٨هـ.

٧٠ ـ بذل النظر في الأصول، لمحمد بن عبد الحميد الأسمندي (ت٥٥٢هـ)، حقّقه وعلّق عليه الدكتور محمد زكي عبد البر، الناشر دار التراث بالقاهرة، الطبعة الأولى، عام ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.

٧١ ـ البرهان في أصول الفقه، لإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني (ت٤٧٨هـ)، حقّقه وقدّمه ووضع فهارسه الدكتور عبد العظيم محمود الديب، الناشر دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع بالمنصورة بمصر، الطبعة الثالثة، عام ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.

٧٢ ـ بغية الملتمس في تاريخ رجال الأندلس، لأحمد بن يحيى بن أحمد بن عميرة الضبي (ت٥٩٩هـ)، الناشر دار الكاتب العربي، عام ١٩٦٧م.

٧٣ ـ بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، للحافظ جلال الدين عبد الرحمٰن السيوطي (ت٩١١هـ)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية بصيدا، بيروت.

٧٤ ـ بيان المختصر، شرح مختصر ابن الحاجب، لشمس الدين أبو الثناء محمود بن عبد الرحمٰن بن أحمد الأصفهاني (ت٧٤٩هـ)، طبع بدار المدني للطباعة والنشر والتوزيع بجدة، الناشر مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة أم القرى، مكة المكرمة، الطبعة الأولى، عام ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

٧٥ ـ البيان والتحصيل والشرح والتوجيه والتعليل في مسائل المستخرجة، لأبي الوليد ابن رشد القرطبي (ت٥٢٠هـ)، تحقيق الدكتور محمد حجي، بعناية الشيخ عبد الله بن إبراهيم الأنصاري، الناشر دار إحياء التراث الإسلامي بدولة قطر، ودار الغرب الإسلامي ببيروت، لبنان، عام ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.

٧٦ ـ بيع العينة مع دراسة مداينات الأسواق، لحمد بن عبد العزيز الخضيري، الناشر دار الراية للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، عام ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.

٧٧ ـ تأسيس النظر، لأبي زيد عبيد الله عمر بن عيسى الدبوسي (ت٤٣٠هـ)، تحقيق وتصحيح مصطفى محمد القباني الدمشقي، الناشر دار ابن زيدون ببيروت، ومكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة.

٧٨ ـ تاج التراجم في طبقات الحنفية، لأبي العدل زين الدين قاسم بن قطلوبغا (ت ٨٧٩هـ)، طبع بمطبعة العاني ببغداد، عام ١٩٦٢م.

٧٩ ـ تاج العروس من جواهر القاموس، لمحمد مرتضى الزبيدي (ت١٢٠٥هـ)، من منشورات دار مكتبة الحياة ببيروت، لبنان، الطبعة الأولى، عام ١٣٠٦هـ.

٨٠ ـ التاج المكلّل من جواهر مآثر الطراز الآخر والأول، لأبي الطيب صدّيق بن حسين بن علي بن لطف الله الحسيني البخاري القنوجي (ت١٣٠٧هـ)، تصحيح وتعليق الدكتور عبد الحكيم شرف الدين، الطبعة الثانية بالمطبعة الهندية العربية، عام ١٣٨٢هـ ـ ١٩٦٣م.

٨١ ـ التاج والإكليل لمختصر خليل، لأبي عبد الله محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري الشهير بالمواق (ت٨٩٧هـ)، مطبوع بهامش مواهب الجليل لشرح مختصر أبي الضياء سيدي خليل للحطاب (ت٩٥٤هـ)، مطبعة السعادة بمصر، الطبعة الأولى، عام ١٣٢٩هـ.

٨٢ ـ تاريخ الإسلام وطبقات المشاهير والأعلام، لشمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت٧٤٨هـ)، عنيت بنشره مكتبة القدس بالقاهرة، عام ١٣٦٨هـ.

٨٣ ـ تاريخ الأمم والملوك، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت٣١٠هـ)، راجعه وصحّحه وضبطه نخبة من العلماء، الناشر المكتبة التجارية الكبرى بمصر، طبع بمطبعة الاستقامة بالقاهرة، عام ١٣٥٧ ـ ١٩٣٩م.

٨٤ ـ تاريخ بغداد، للحافظ أبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي (ت٤٦٣هـ)، الناشر المكتبة السلفية بالمدينة المنورة.

٨٥ ـ تاريخ حكماء الإسلام، لظهير الدين البيهقي (ت٥٦٥هـ)، تحقيق محمد كرد علي، طبع بمطبعة الترقي، من مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق، عام ١٩٤٦هـ.

٨٦ ـ تاريخ قضاة الأندلس، لأبي الحسن بن عبد الله بن الحسن النُّباهي المالقي الأندلسي (كان حياً عام ٧٩٣هـ)، وسمّاه كتاب المرقبة العليا فيمن يستحقّ القضاء والفتياء، نشر إ.ليفي بروفنسال بالقاهرة، دار الكاتب المصري، الطبعة الأولى، عام ١٩٤٨م.

٨٧ ـ التاريخ الكبير، لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري (ت٢٥٦هـ)، الطبعة الأولى بمطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية بحيدرآباد الدكن عام ١٣٦٣هـ.

٨٨ ـ تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، لبرهان الدين أبي الوفاء إبراهيم بن أبي عبد الله محمد بن فرحون (ت٧٩٩هـ)، الناشر دار الكتب العلمية ببيروت، لبنان، الطبعة الأولى بالمطبعة العامرة الشرفية بمصر، عام ١٣٠١هـ.

٨٩ ـ التبصرة في أصول الفقه، لأبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروزآبادي (ت٤٧٦هـ)، شرحه وحقّقه الدكتور محمد حسن هيتو، الناشر دار الفكر بدمشق، طبعه مصورة عام ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م، عن الطبعة الأولى، عام ١٩٨٠م.

٩٠ ـ تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، لفخر الدين عثمان بن علي الزيلعي (كان حياً عام ٧٠٥هـ)، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق مصر، الطبعة الأولى، عام ١٣١٥هـ.

٩١ ـ تحديد النسل جريمة في حقّ الدين والوطن، للدكتور عبد الغفار عزيز.

٩٢ ـ التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية، لكمال الدين محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد بن مسعود السيواسي، الشهير بابن همام الدين الإسكندري (ت٨٦١هـ)، طبع بمطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، عام ١٣٥١هـ.

٩٣ ـ التحرير في قاعدة المشقة تجلب التيسير، للدكتور عامر سعيد الزيباري، الناشر دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع ببيروت، لبنان، الطبعة الأولى، عام ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م.

٩٤ ـ تحريم الخلوة بالمرأة الأجنبية والاختلاط المستهتر، لمحمد بن لطفي الصباغ، طبع تحت إشراف الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الإدارة العامة للطبع والترجمة، الرياض، المملكة العربية السعودية، الطبعة الرابعة، عام ١٤٠٨هـ.

٩٥ ـ التحصيل من المحصول، لسراج الدين محمود بن أبي بكر الأرموي (ت٦٨٢هـ)، دراسة وتحقيق الدكتور عبد الحميد بن علي أبو زنيد، الناشر مؤسسة الرسالة ببيروت، الطبعة الأولى، عام ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

٩٦ ـ تحفاة المحتاج، لشهاب الدين أحمد بن حجر الهيتمي (ت٩٧٤هـ)، بهامش حواشي تحفة المحتاج بشرح المنهاج، لعبد الحميد الشرواني وأحمد بن قاسم العبادي، طبع بمطبعة مصطفى محمد، المكتبة التجارية الكبرى بمصر.

٩٧ ـ تحفة المودود بأحكام المولود، لشمس الدين محمد بن أبي بكر بن قيّم الجوزية (ت٧٥١هـ)، حقّقه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه بشير محمد عيون، الناشر مكتبة دار البيان، ومكتبة المؤيد، الطبعة الثالثة، عام ١٤١٢هـ ـ ١٩٩١م.

٩٨ ـ تخريج الفروع على الأصول، لشهاب الدين محمود بن أحمد الزنجاني (ت٦٥٦هـ)، حقّقه وعلّق حواشيه الدكتور محمد أديب الصالح، الناشر مؤسسة الرسالة ببيروت، الطبعة الخامسة.

٩٩ ـ تذكرة الحفاظ، لأبي عبد الله شمس الدين محمد الذهبي (ت٧٤٨)، الناشر دار إحياء التراث العربي ببيروت، لبنان.

١٠٠ ـ التعليقات السنية على الفوائد البهية، لمحمد عبد الحي اللكنوي الهندي (ت١٣٠٤هـ)، بهامش الفوائد البهية في تراجم الحنفية للمؤلف المذكور، عني بتصحيحه وتعليق بعض الزوائد عليه محمد بدر الدين أبو فراس النعساني، الناشر دار المعرفة للطباعة والنشر ببيروت، لبنان.

١٠١ ـ تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل القرآن، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت٣١٠هـ)، حقّقه وعلّق عليه محمود محمد شاكر، وراجعه وخرّج أحاديثه أحمد محمد شاكر، الناشر دار المعارف بمصر، الطبعة الثانية.

١٠٢ ـ التفسير الكبير، للفخر الرازي (ت٦٠٦هـ)، الناشر دار الكتب العلمية بطهران، الطبعة الثانية.

١٠٣ ـ تقريب التهذيب، لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، الناشر دار نشر الكتاب الإسلامية بباكستان، الطبعة الأولى، عام ١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣م.

١٠٤ ـ تقريب الوصول إلى علم الأصول، لأبي القاسم محمد بن أحمد بن جُزي الكلبي الغرناطي المالكي (٧٤١هـ)، تحقيق ودراسة وتعليق الدكتور محمد المختار بن الشيخ محمد الأمين الشنقيطي، الناشر مكتبة ابن تيمية بالقاهرة، ومكتبة العلم بجدة، الطبعة الأولى، عام ١٤١٤هـ.

١٠٥ ـ التقرير والتحبير، لابن أمير الحاج (ت٨٧٩هـ)، على تحرير الكمال ابن همام (ت٧٦١هـ)، في علم الأصول الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية، الناشر دار الكتب العلمية ببيروت، لبنان، الطبعة الثانية، عام ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

١٠٦ ـ تكملة البحر الرائق شرح كنز الدقائق، لمحمد بن حسين بن علي الطوري، (توفي بعد عام ١١٣٨هـ)، الطبعة الأولى، بالمطبعة العلمية.

١٠٧ ـ تكملة حاشية ابن عابدين، وتسمّى قرة عيون الأخيار لتكملة رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار، لمحمد علاء الدين أفندي ابن عابدين (ت١٣٠٦هـ)، الناشر دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع ببيروت، لبنان، الطبعة الثانية، عام ١٤٠٧هـ.

١٠٨ ـ التكملة لكتاب الصلة، لأبي عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي بكر القضاعي البلنسي المعروف بابن الأبار (ت٦٥٩هـ)، عني بنشره وتصحيحه وطبعه عزت العطار الحسيني، طبع بمطبعة السعادة بمصر، عام ١٣٧٥هـ ـ ١٩٥٦م.

١٠٩ ـ تكملة المجموع شرح المهذب، لتقي الدين أبي الحسن علي بن عبد الكافي السبكي (ت٧٥٦هـ)، الناشر المكتبة السلفية بالمدينة المنورة.

١١٠ ـ تكملة المجموع شرح المهذب، وهي التكملة الثانية لمحمد نجيب المطيعي، الناشر المكتبة السلفية بالمدينة المنورة.

١١١ ـ تلبيس إبليس، لجمال الدين أبي الفرج عبد الرحمٰن بن الجوزي البغدادي (ت٥٩٧هـ)، عنيت بنشره وتصحيحه والتعليق عليه للمرة الثانية عام ١٣٦٨هـ إدارة الطباعة المنيرية، صححه وقيّد حواشيه محمد منير الدمشقي.

١١٢ ـ التلخيص، للحافظ الذهبي، بذيل المستدرك على الصحيحين للحاكم، الناشر دار الكتاب العربي ببيروت، لبنان.

١١٣ ـ التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، لأبي الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، تحقيق وتعليق الدكتور شعبان محمد إسماعيل، الناشر مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة، عام ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م.

١١٤ ـ التلويح، لسعد الملة والدين التفتازاني (ت٧٩٢هـ)، وهو حاشية على التوضيح، لعبيد الله بن مسعود الملقب بصدر الشريعة بن تاج الشريعة (ت٧٤٧هـ)، مطبوع مع التوضيح وشرح الشروح لمولوي شريف، الطبعة الثانية، عام ١٤٠٠هـ.

١١٥ ـ التمهيد في أصول الفقه، لمحفوظ بن أحمد بن الحسن، أبو الخطاب الكلوذاني (ت٥١٠هـ)، دراسة وتحقيق الدكتور مفيد محمد أبو عمشة، طبع بدار المدني للطباعة والنشر والتوزيع بجدة، الناشر مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة أم القرى بمكة المكرمة، الطبعة الأولى، عام ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٥م.

١١٦ ـ التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، لجمال الدين أبي محمد عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي (ت٧٧٢هـ)، حقّقه وعلّق عليه وخرّج نصه الدكتور محمد حسن هيتو، الناشر مؤسسة الرسالة ببيروت، الطبعة الرابعة، عام ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

١١٧ ـ تنظيم النسل وموقف الشريعة الإسلامية منه، للدكتور عبد الله بن عبد المحسن الطريقي، الناشر مكتبة الحرمين بالرياض، ومكتبة الرشد بالرياض، الطبعة الثانية، عام ١٤١٠هـ.

١١٨ ـ تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، لشهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس القرافي (ت٦٨٤هـ)، مطبوع مع شرح تنقيح الفصول للمؤلف نفسه، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، الناشر مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة، ودار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة، الطبعة الأولى، عام ١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣م.

١١٩ ـ تهذيب الأسماء واللغات، لأبي زكريا محيي الدين بن شرف النووي (ت٦٧٦هـ)، عنيت بنشره وتصحيحه والتعليق عليه ومقابلة أصوله شركة العلماء بمساعدة إدارة الطباعة المنيرية.

١٢٠ ـ تهذيب الإمام ابن قيّم الجوزية (ت٧٥١هـ) مع مختصر سنن أبي داود، للحافظ المنذري (ت٦٥٦هـ)، ومعالم السنن لأبي سليمان الخطابي (ت٣٨٨هـ)، الجزء الخامس، تحقيق محمد حامد الفقي، طبع بمطبعة السُّنّة المحمدية، عام ١٣٦٨هـ ـ ١٩٤٩م.

١٢١ ـ تهذيب التهذيب، لشهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، الطبعة الأولى بمطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية في الهند، بحيدرآباد الدكن، عام ١٣٢٧هـ.

١٢٢ ـ تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية، لمحمد بن علي بن حسين المكي المالكي (ت١٣٦٧هـ)، مطبوع بهامش الفروق، لشهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس القرافي (ت٦٨٤هـ)، وإدرار الشروق على أنواء الفروق، لقاسم بن عبد الله الأنصاري المعروف بابن الشاط (٧٢٣هـ)، الناشر عالم الكتب ببيروت.

١٢٣ ـ تهذيب الكمال في أسماء الرجال، لجمال الدين أبي الحجاج يوسف المزي (ت٧٤٢هـ)، حققه وضبط نصه وعلّق عليه الدكتور بشار عواد معروف، الناشر مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة، عام ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م.

١٢٤ ـ تهذيب اللغة، لأبي منصور محمد بن أحمد الأزهري (ت٣٧٠هـ)، تحقيق الأستاذ إبراهيم الأبياري، الناشر دار الكاتب العربي، عام ١٩٦٧م.

١٢٥ ـ التوقيت والتقويم، للدكتور علي حسن موسى، الناشر دار الفكر المعاصر ببيروت، لبنان، ودار الفكر بدمشق، سوريا، الطبعة الأولى، عام ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.

١٢٦ ـ التوضيح شرح التنقيح، لعبيد الله بن مسعود، الملقب بصدر الشريعة ابن تاج الشريعة (ت٧٤٧هـ)، الطبعة الثانية، عام ١٤٠٠هـ.

١٢٧ ـ تيسير التحرير، لمحمد أمين، المعروف بأمير بادشاه الحسيني الحنفي الخراساني البخاري المكي (ت٩٨٧هـ)، على كتاب التحرير في أصول الفقه الجامع بين اصطلاحي الحنفية والشافعية، لكمال الدين محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد بن مسعود الشهير بابن همام الدين الإسكندري (ت٨٦١هـ)، الناشر دار الكتب العلمية ببيروت، لبنان، عام ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

١٢٨ ـ ثلاث رسائل فقهية، لمحمد بن عبد الله بن سبيّل، الطبعة الأولى، عام ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م.

١٢٩ ـ جامع الأسرار، لمحمد بن محمد بن أحمد الكاكي (ت٧٤٩هـ)، وهو شرح المنار للنسفي (ت٧١٠هـ)، تحقيق الدكتور فضل الرحمٰن عبد الغفور الأفغاني، الناشر مكتبة نزار مصطفى الباز بمكة المكرمة والرياض، الطبعة الأولى، عام ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.

١٣٠ ـ جامع الترمذي، لمحمد بن عيسى بن سورة الترمذي (ت٢٧٩هـ)، مطبوع مع شرحه تحفة الأحوذي، لمحمد عبد الرحمٰن بن عبد الرحيم المباركفوري (ت١٣٥٣هـ)، الناشر دار الكتب العلمية ببيروت، لبنان، الطبعة الأولى، عام ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.

١٣١ ـ الجامع لأحكام القرآن، لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (ت٦٧١هـ)، الناشر دار إحياء التراث العربي ببيروت، لبنان.

١٣٢ ـ جمع الجوامع، لتاج الدين عبد الوهاب بن علي بن السبكي (ت٧٧١هـ)، مطبوع مع شرحه لجلال الدين محمد بن أحمد المحلي (ت٨٨١هـ)، والآيات البينات، لأحمد بن قاسم العبادي (ت٩٩٤هـ)، ضبطه وخرّج آياته وأحاديثه زكريا عميرات، الناشر دار الكتب العلمية ببيروت، لبنان، الطبعة الأولى، عام ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م.

١٣٣ ـ جواهر الإكليل شرح مختصر العلامة الشيخ خليل في مذهب الإمام مالك إمام دار التنزيل، لصالح بن عبد السميع الآبي الأزهري، الناشر دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه.

١٣٤ ـ الجواهر المضية في طبقات الحنفية، لمحيي الدين أبي محمد عبد القادر بن محمد بن نصر الله بن أبي الوفاء القرشي (ت٧٧٥هـ)، تحقيق الدكتور عبد الفتاح محمد الحلو، طبع بمطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، عام ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م.

١٣٥ ـ الجوهر الثمين في سير الخلفاء والملوك والسلاطين، لإبراهيم بن محمد بن أيدمر العلائي المعروف بابن دقماق (ت٨٠٩هـ)، تحقيق الدكتور سعيد عبد الفتاح عاشور، وراجعه الدكتور أحمد السيد دراج، الناشر مركز البحث العلمي، وإحياء التراث الإسلامي بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة أم القرى.

١٣٦ ـ حاشية الدسوقي شمس الدين محمد عرفة الدسوقي (ت١٢٣٠هـ)، على الشرح الكبير لأبي البركات سيدي أحمد الدردير (ت١٢٠١هـ)، وبالهامش الشرح المذكور مع تقريرات الشيخ محمد عليش، الناشر المكتبة التجارية الكبرى، توزيع دار الفكر ببيروت.

١٣٧ ـ حاشية الرهاوي على شرح المنار، للشيخ يحيى الرهاوي المصري، مطبوع مع شرح المنار وحواشيه من علم الأصول، لعز الدين عبد اللطيف بن عبد العزيز بن الملَك على متن المنار في أصول الفقه؛ للشيخ أبي البركات عبد الله بن أحمد المعروف بحافظ الدين النسفي (ت٧١٠هـ)، طبع بمطبعة در سعادت (مطبعة عثمانية)، عام ١٣١٥هـ.

١٣٨ ـ حاشية سعدي أفندي، لسعد الله بن عيسى الشهير بسعدي جلبي، وبسعدي أفندي (ت٩٤٥هـ) على شرح العناية، لمحمد بن محمود البابرتي (ت٧٨٦هـ)، مطبوع بهامش فتح القدير للعاجز الفقير، لكمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي المعروف بابن الهمام (ت٨٦١هـ)، وتكملته نتائج الأفكار في كشف الرموز والأسرار، لشمس الدين أحمد المعروف بقاضي زادة (ت٩٨٨هـ)، مع الكفَايَة لجلال الدين الخوارزمي على الهداية شرح بداية المبتدي، لبرهان الدين أبي الحسن علي بن عبد الجليل أبي بكر المرغيناني (ت٥٩٣هـ)، الناشر دار إحياء التراث العربي ببيروت، لبنان.

١٣٩ ـ حاشية الطحطاوي، للشيخ أحمد بن محمد بن إسماعيل الطحطاوي (ت١٢٣١هـ)، على مراقي الفلاح شرح نور الإيضاح، للشيخ حسن بن عمار بن علي الشرنبلالي (ت١٠٦٩هـ)، الطبعة الثالثة بالمطبعة الكبرى الأميرية ببولاق مصر، عام ١٣١٨هـ.
١٤٠ ـ حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة، للحافظ جلال الدين عبد الرحمٰن السيوطي (ت٩١١هـ)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، الطبعة الأولى، عام ١٣٨٧هـ ـ ١٩٦٧م.
١٤١ ـ حكم الإسلام في الصور والتصوير، لدندل جبر، الناشر مكتبة المنار بالأردن.
١٤٢ ـ حكم التصوير في الإسلام، للأمين الحاج محمد أحمد، الناشر مكتبة دار المطبوعات الحديثة بجدة، الطبعة الأولى، عام ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.
١٤٣ ـ حلية البشر في تاريخ القرن الثالث عشر، للشيخ عبد الرزاق العطار (ت١٣٣٥هـ)، حققه ونسّقه وعلّق عليه حفيده محمد بهجة البيطار، طبع عام ١٣٨٣هـ ـ ١٩٦٣م.
١٤٤ ـ خبر الواحد وحجيته، للدكتور أحمد محمود عبد الوهاب الشنقيطي، الناشر مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، الطبعة الأولى، عام ١٤١٣هـ.
١٤٥ ـ الخدم ضرورة أم ترف، دراسات تحليلية لظاهرة الخدم في المجتمع السعودي، إعداد دار المداد للنشر والتوزيع، قسم الدراسات والأبحاث، الطبعة الأولى، عام ١٤١٦هـ.
١٤٦ ـ دراسات أصولية في السنة النبوية، للدكتور محمد إبراهيم الحفناوي، الناشر دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع بالمنصورة بمصر، الطبعة الأولى، عام ١٤١٢هـ ـ ١٩٩١م.
١٤٧ ـ درر الحكام شرح مجلة الأحكام، لعلي حيدر، تعريب فهمي الحسيني، الناشر دار الكتب العلمية ببيروت، لبنان.
١٤٨ ـ الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، لشهاب الدين أحمد بن علي بن محمد بن أحمد الشهير بابن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، الناشر دار الجيل، ببيروت.
١٤٩ ـ الدر المنضّد في ذكر أصحاب الإمام أحمد، لمجير الدين عبد الرحمٰن بن محمد العليمي الحنبلي (٩٢٨هـ)، حققه وقدم له الدكتور عبد الرحمٰن بن سليمان العثيمين، الناشر مكتبة التوبة بالمملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، عام ١٤٢١هـ ـ ١٩٩٢م.

١٥٠ ـ الدليل الطبي والفقهي للمريض في شهر رمضان، للدكتور حسان شمسي باشا، الناشر مكتبة السوادي للنشر والتوزيع بجدة، عام ١٤١٥هـ.

١٥١ ـ الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، لبرهان الدين إبراهيم بن علي بن محمد بن فرحون اليعمري المدني المالكي (ت٧٩٩هـ)، الناشر دار الكتب العلمية ببيروت، لبنان.

١٥٢ ـ ديوان الحماسة، وهو ما اختاره أبو حاتم حبيب بن أوس الطائي من أشعار العرب بشرح العلامة التبريزي، الناشر دار القلم ببيروت، لبنان.

١٥٣ ـ ديوان العجاج رواية عبد الملك بن قُريب الأصمعي وشرحه، تحقيق الدكتور عبد الحفيظ السطلي، توزيع مكتبة أطلس بدمشق.

١٥٤ ـ الذيل على طبقات الحنابلة، لزين الدين أبي الفرج عبد الرحمٰن بن شهاب الدين أحمد البغدادي الدمشقي المعروف بابن رجب (ت ٧٩٥هـ)، الناشر دار المعرفة للطباعة والنشر ببيروت، لبنان.

١٥٥ ـ ذيل وفيات الأعيان المسمّى درة الحجال في أسماء الرجال، لأبي العباس أحمد بن محمد المكناسي الشهير بابن القاضي (ت١٠٢٥هـ)، تحقيق محمد الأحمدي أبو النور، الناشر دار التراث بالقاهرة، والمكتبة العتيقة بالزيتونة بتونس، الطبعة الأولى، عام ١٣٩٠هـ ـ ١٩٧٠م.

١٥٦ ـ رد المحتار على الدر المختار، لابن عابدين (ت١٢٥٢هـ)، الناشر دار إحياء التراث العربي للطباعة والنشر والتوزيع ببيروت، لبنان، الطبعة الثانية، عام ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م.

١٥٧ ـ الرخص الشرعية وإثباتها بالقياس، للدكتور عبد الكريم بن علي النملة، الناشر مكتبة الرشد بالرياض، الطبعة الأولى، عام ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.

١٥٨ ـ رسائل فقهية، للشيخ محمد بن صالح العثيمين، الناشر دار عالم الكتب للنشر والتوزيع بالرياض، الطبعة الثالثة، عام ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

١٥٩ ـ الرسالة، لمحمد بن إدريس الشافعي (ت٢٠٤هـ)، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، الناشر دار الكتب العلمية ببيروت، لبنان.

١٦٠ ـ رسالة نشر العرف ضمن مجموع رسائل ابن عابدين، لمحمد أمين أفندي الشهير بابن عابدين (ت١٢٥٢هـ).

١٦١ ـ رفع الإصر عن قضاة مصر، لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، الجزء الأول، بتحقيق الدكتور حامد عبد المجيد، ومحمد المهدي أبو سنة، ومحمد إسماعيل الصاوي، ومراجعة إبراهيم الأبياري، طبع بالمطبعة الأميرية بالقاهرة، عام ١٩٥٧هـ.

١٦٢ ـ رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، لابن السبكي (ت٧٧١هـ)، رسالة دكتوراه، تحقيق وتعليق دياب عبد الجواد عطا، إشراف الدكتور عبد الغني عبد الخالق، القسم الثاني، الجزء الأول من الكتاب، قدمت هذه الرسالة إلى كلية الشريعة والقانون بجامعة الأزهر، عام ١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣م.

١٦٣ ـ رفع الحرج في الشريعة الإسلامية، للدكتور صالح بن عبد الله بن حميد، الناشر دار الاستقامة، الطبعة الثانية، عام ١٤١٢هـ.

١٦٤ ـ رفع الحرج في الشريعة الإسلامية، للدكتور يعقوب عبد الوهاب الباحسين، الناشر دار النشر الدولي، الطبعة الثانية، عام ١٤١٦هـ.

١٦٥ ـ رفع النقاب عن تنقيح الشهاب، لأبي علي حسين بن علي بن طلحة الرجراجي الشوشاوي (ت٨٩٩هـ)، رسالة ماجستير، دراسة وتحقيق عبد الرحمٰن بن عبد الله الجبرين، إشراف الدكتور يعقوب بن عبد الوهاب الباحسين، قدمت إلى قسم أصول الفقه بكلية الشريعة بالرياض، بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، عام ١٤٠٧هـ.

١٦٦ ـ روض البشر في أعيان دمشق في القرن الثالث عشر، للشيخ محمد جميل الشطي، كان حياً عام ١٣٦٣هـ، الناشر دار اليقظة العربية بدمشق.

١٦٧ ـ الروض المعطار في خبر الأمصار، لمحمد بن المنعم الحميري (ت٨٦٦هـ)، تحقيق الدكتور إحسان عباس، الناشر مكتبة لبنان بيروت.

١٦٨ ـ روضة الطالبين، للإمام أبي زكريا يحيى بن شرف النووي (ت٦٧٦هـ)، الناشر المكتب الإسلامي للطباعة والنشر.

١٦٩ ـ روضة الناظر في أصول الفقه، لموفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي (ت٦٢٠هـ)، قدّم له وحقّقه وعلّق عليه الدكتور عبد الكريم بن علي النملة، الناشر مكتبة الرشد بالرياض، الطبعة الثانية، عام ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م.

١٧٠ ـ زاد المستنقع في اختصار المقنع، لشرف الدين أبي النجا موسى بن أحمد الحجاوي (ت٩٦٠هـ)، الناشر دار مكتبة الحياة بيروت، لبنان.

١٧١ ـ زوائد الأصول على منهاج الوصول إلى علم الأصول، لجمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي (ت٧٧٢هـ)، دراسة وتحقيق محمد سنان الجلالي، الناشر مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الأولى، عام ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.

١٧٢ ـ سدّ الذرائع في الشريعة الإسلامية، لمحمد هشام البرهاني، طبع بالمطبعة العلمية بدمشق، الناشر دار الفكر بدمشق، طبعة مصورة عام ١٩٩٥م عن الطبعة الأولى، عام ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٥م.

١٧٣ ـ سلم الوصول لشرح نهاية السول، للشيخ محمد بخيت المطيعي (ت١٣٥٤هـ)، مطبوع مع نهاية السول، لجمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي (ت٧٧٢هـ)، في شرح منهاج الأصول للقاضي ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي (ت٦٨٥هـ)، الناشر عالم الكتب.

١٧٤ ـ السمط الثمين في مناقب أمهات المؤمنين، لمحب الدين أحمد بن عبد الله الطبري (ت٦٩٤هـ)، المطبعة العلمية بحلب، الطبعة الأولى، عام ١٣٤٦هـ ـ ١٩٢٨م.

١٧٥ ـ سنن الدارقطني، لعلي بن عمر الدارقطني (ت٣٨٥هـ)، عني بتصحيحه وتنسيقه وترقيمه وتحقيقه عبد الله هاشم يماني المدني، طبع بدار المحاسن للطباعة بالقاهرة، عام ١٣٨٦هـ ـ ١٩٦٦م.

١٧٦ ـ سنن الدارمي، لأبي محمد عبد الله بن عبد الرحمٰن بن الفضل بن بهرام الدارمي (ت٢٥٥هـ)، حققه وشرح ألفاظه وجمله، وعلّق عليه ووضع فهارسه الدكتور مصطفى ديب البغا، الناشر دار القلم بدمشق، الطبعة الأولى، عام ١٤١٢هـ ـ ١٩٩١م.

١٧٧ ـ سنن ابن ماجة، لأبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني (ت٢٧٥هـ)، حقق نصوصه، ورقّم كتبه، وأبوابه وأحاديثه، وعلّق عليه محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر المكتبة الإسلامية للطباعة والنشر والتوزيع بإستانبول، تركيا.

١٧٨ ـ سنن أبي داود، لسليمان بن الأشعث السجستاني (ت٢٧٥هـ)، مطبوع مع شرحها عون المعبود لأبي الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي، وشرح الحافظ شمس الدين ابن قيّم الجوزية، الناشر دار الكتب العلمية ببيروت، لبنان، الطبعة الأولى، عام ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.

١٧٩ ـ السنن الكبرى، لأبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت٤٥٨هـ)، الطبعة الأولى بمطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية في الهند بحيدر آباد الدكن، عام ١٣٤٦هـ.

١٨٠ ـ سنن النسائي، لأبي عبد الرحمٰن أحمد بن شعيب بن علي النسائي (ت٣٠٣هـ)، ومعه شرح الحافظ جلال الدين السيوطي، وحاشية الإمام السندي، الناشر دار الريان للتراث بمصر.

١٨١ ـ السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، لتقي الدين ابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، حققه أبو يعلى القويسني محمد أيمن بن عبد الله بن حسن الشبراوي، الناشر دار الكتب العلمية ببيروت، لبنان، الطبعة الأولى، عام ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٨م.

١٨٢ ـ شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، لمحمد بن محمد مخلوف (ت١٣٦٠هـ)، الناشر دار الكتاب العربي ببيروت، لبنان، المطبعة السلفية ومكتبتها، الطبعة الأولى، عام ١٣٤٩هـ.

١٨٣ ـ شذرات الذهب في أخبار مَنْ ذهب، لأبي الفلاح عبد الحيّ بن العماد الحنبلي (ت١٠٨٩هـ)، الناشر مكتبة القدسي، عام ١٣٥١هـ.

١٨٤ ـ شرح البدخشي، ويسمّى مناهج العقول، لمحمد بن الحسن البدخشي (ت٩٢٢هـ)، وهو شرح منهاج الوصول في علم الأصول، للقاضي البيضاوي (ت٦٨٥هـ)، مطبوع معه شرح الإسنوي نهاية السول، لجمال الدين عبد الرحيم الإسنوي (ت٧٧٢هـ) على منهاج الوصول أيضاً، الناشر دار الكتب العلمية ببيروت، لبنان، الطبعة الأولى، عام ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٤م.

١٨٥ ـ شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، لشهاب الدين أبي العباس أحمد ابن إدريس القرافي (ت٦٨٤هـ)، حقّقه طه عبد الرؤوف سعد، الناشر مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة، ودار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة وبيروت، الطبعة الأولى، عام ١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣م.

١٨٦ ـ شرح صحيح مسلم، لمحيي الدين أبي زكريا يحيى بن شرف النووي (ت٦٧٦هـ)، راجعه الشيخ خليل الميس، الناشر دار القلم ببيروت، لبنان، الطبعة الأولى.

١٨٧ ـ شرح العضد الإيجي (ت٧٥٦هـ) على مختصر ابن الحاجب (ت٦٤٦هـ)، مطبوع مع حاشية سعيد الدين التفتازاني (ت٧٩١هـ)، وحاشية الشريف الجرجاني (ت٨١٦هـ)، الناشر دار الكتب العلمية ببيروت، لبنان الطبعة الثانية، عام ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

١٨٨ ـ شرح العمد، لأبي الحسين البصري محمد بن علي بن الطيب، تحقيق ودراسة الدكتور عبد الحميد بن علي أبو زنيد، الناشر مكتبة العلوم والحكم بالمدينة المنورة، الطبعة الأولى، عام ١٤١٠هـ.

١٨٩ ـ شرح العناية، لأكمل الدين محمد بن محمود البابرتي (ت٧٨٦هـ)، على الهداية شرح بداية المبتدي، لبرهان الدين أبي الحسن علي بن عبد الجليل أبي بكر المرغيناني (ت٥٩٣هـ)، مطبوع بهامش فتح القدير للعاجز الفقير، لكمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي، المعروف بابن همام (٨٦١هـ)، مع تكملته نتائج الأفكار في كشف الرموز والأسرار، لشمس الدين أحمد المعروف بقاضي زاده (ت٩٨٨هـ)، مع الكفاية لجلال الدين الخوارزمي الكرلاني، الناشر دار إحياء التراث العربي ببيروت، لبنان.

١٩٠ ـ شرح القواعد الفقهية، للشيخ أحمد بن الشيخ محمد الزرقا، الناشر دار القلم بدمشق، الطبعة الثانية، عام ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م.

١٩١ ـ شرح الكوكب المنير المسمّى بمختصر التحرير، المختبر المبتكر شرح المختصر في أصول الفقه، لمحمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحي، المعروف بابن النجار (ت٩٧٢هـ)، تحقيق الدكتور محمد الزحيلي، والدكتور نزيه حماد، الناشر مكتبة العبيكان بالرياض، عام ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.

١٩٢ ـ شرح اللمع، لأبي إسحاق إبراهيم الشيرازي (ت٤٧٦هـ)، حققه وقدم له ووضع فهارسه عبد المجيد التركي، الناشر دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، عام ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

١٩٣ ـ شرح المجلة، لسليم رستم باز اللبناني، الطبعة الثالثة بإجازة نظارة المعارف الجليلة في الأستانة في عام ١٣٠٤هـ، وعام ١٣٠٥هـ.

١٩٤ ـ شرح المحلّي، جلال الدين محمد بن أحمد المحلّي (ت٨٨١هـ)، على جمع الجوامع لابن السبكي (ت٧٧١هـ)، مطبوع مع الآيات البينات، لأحمد بن قاسم العبادي (ت٩٩٤هـ)، ضبطه وخرّج آياته وأحاديثه زكريا عميرات، الناشر دار الكتب العلمية ببيروت، لبنان، الطبعة الأولى، عام ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م.

١٩٥ ـ شرح مختصر الروضة، لنجم الدين أبي الربيع سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعيد الطوفي (ت٧١٦هـ)، تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر مؤسسة الرسالة ببيروت، الطبعة الأولى، عام ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.

١٩٦ ـ شرح المعالم في أصول الفقه، المسمّى بالإملاء على المعالم، لأبي محمد عبد الله بن محمد بن علي الفهري، المعروف بابن التلمساني (ت٦٤٤هـ)، رسالة دكتوراه، دراسة وتحقيق أحمد محمد صديق، إشراف الدكتور محمد العروسي عبد القادر، قدمت إلى جامعة أم القرى بمكة المكرمة، عام ١٤٠٦هـ ـ ١٤٠٧هـ.

١٩٧ ـ شرح المنار وحواشيه من علم الأصول، لعز الدين عبد اللطيف بن عبد العزيز بن الملَك (ت٨٠١هـ)، طبع عام ١٣١٥هـ.

١٩٨ ـ شرح المنهاج، لجلال الدين المحلّي (ت٨٦٤هـ)، وهو شرح منهاج الطالبين، للشيخ محيي الدين النووي، مطبوع بهامش حاشية قليوبي وعميرة، لشهاب الدين القليوبي (ت١٠٦٩)، والشيخ عميرة (ت١٢٦٣هـ)، طبع بمطبعة دار إحياء الكتب العربية بمصر.

١٩٩ ـ شرح المنهاج للبيضاوي في علم الأصول، لشمس الدين محمود بن عبد الرحمٰن الأصفهاني (ت٧٤٩هـ)، قدّم له وحقّقه وعلّق عليه الدكتور عبد الكريم بن علي النملة، الناشر مكتبة الرشد بالرياض، الطبعة الأولى، عام ١٤١٠هـ.

٢٠٠ ـ شرح منتهى الإرادات المسمّى دقائق أولى النهي لشرح المنتهى، لمنصور بن يونس البهوتي (ت١٠١٥هـ)، الناشر مكتبة الرياض الحديثة بالرياض.

٢٠١ ـ الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، لإسماعيل بن حماد الجوهري (ت٣٩٣هـ)، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، الناشر دار العلم للملايين ببيروت، الطبعة الثانية، عام ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م.

٢٠٢ ـ صحيح البخاري، لأبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (٢٥٦هـ)، مطبوع مع فتح الباري، لأحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، قام بشرحه وتصحيحه وتحقيقه محب الدين الخطيب، ورقّم كتبه وأبوابه وأحاديثه محمد فؤاد عبد الباقي، وراجعه قصي محب الدين الخطيب، الناشر دار الريان للتراث بالقاهرة، الطبعة الأولى، عام ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٦م.

٢٠٣ ـ صحيح مسلم، لمسلم بن الحجاج القشيري (ت٢٦١هـ)، مطبوع مع شرح صحيح مسلم، لمحيي الدين أبي زكريا يحيى بن شرف النووي (٦٧٦هـ)، راجعه الشيخ خليل الميس، الناشر دار القلم ببيروت، لبنان، الطبعة الأولى.

٢٠٤ ـ صفة الصفوة، لجمال الدين أبي الفرج ابن الجوزي (ت٥٩٧هـ)، حققه وعلّق عليه محمود فاخوري، وخرّج أحاديثه الدكتور محمد رواس قلعه جي، الناشر دار المعرفة للطباعة والنشر ببيروت، لبنان، الطبعة الثانية، عام ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م.

٢٠٥ ـ الصلة في تاريخ أئمة الأندلس وعلمائهم ومحدّثيهم وفقهائهم وأدبائهم، لأبي القاسم خلف بن عبد الملك المعروف بابن بشكوال (ت٥٧٨هـ)، عني بنشره وصححه وراجع أصله عزت العطار الحسني، طبع عام ١٣٧٤هـ ـ ١٩٥٥م.

٢٠٦ ـ الصناعات الغذائية، الجزء الثاني، أسس طرق حفظ الأغذية، للدكتور حامد عبد الله جاسم، الطبعة الأولى، عام ١٩٧٨م بمطبعة جامعة بغداد.

٢٠٧ ـ الضرورة والحاجة وأثرهما في التشريع الإسلامي، للدكتور عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، مطبوع ضمن كتاب دراسات في الفقه الإسلامي، إعداد الدكتور عبد الوهاب إبراهيم أبو سليمان، والدكتور محمد إبراهيم أحمد علي، الناشر مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة أم القرى بمكة المكرمة.

٢٠٨ ـ الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، لشمس الدين محمد بن عبد الرحمٰن السخاوي (ت٩٠٢هـ)، الناشر دار مكتبة الحياة ببيروت، لبنان.

٢٠٩ ـ ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، الناشر الدار المتحدة للطباعة والنشر بدمشق، ومؤسسة الرسالة ببيروت، الطبعة السادسة، عام ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.

٢١٠ ـ الطب الإسلامي بين العقيدة والإبداع، لمختار سالم، تقديم ومراجعة الشيخ أحمد محيي الدين العجوز، الناشر مؤسسة المعارف للطباعة والنشر ببيروت، عام ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

٢١١ ـ طبقات الحنابلة، للقاضي أبي الحسين محمد بن أبي يعلى (ت٥٣٦هـ)، الناشر دار المعرفة للطباعة والنشر ببيروت، لبنان، توزيع دار الباز للنشر والتوزيع بمكة المكرمة.

٢١٢ ـ الطبقات السنية في تراجم الحنفية، لتقي الدين بن عبد القادر التميمي الداري الغزي المصري، تحقيق الدكتور عبد الفتاح محمد الحلو، الناشر هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ودار الرفاعي، الطبعة الأولى، عام ١٤١٠هـ ـ ١٩٨٩م.

٢١٣ ـ طبقات الشافعية، لعبد الرحيم الإسنوي (ت٧٧٢هـ)، الناشر دار الكتب العلمية ببيروت، لبنان، الطبعة الأولى، عام ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م، بعناية كمال يوسف الحوت، مركز الخدمات والأبحاث الثقافية.

٢١٤ ـ طبقات الشافعية الكبرى، لتاج الدين أبي نصر عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (ت٧٧١هـ)، الناشر دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع ببيروت، لبنان، الطبعة الثانية.

٢١٥ ـ طبقات الفقهاء، لأبي إسحاق الشيرازي الشافعي (ت٤٧٦هـ)، حققه وقدم له الدكتور إحسان عباس، الناشر دار الرائد العربي ببيروت، لبنان، الطبعة الثانية، عام ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.

٢١٦ ـ الطبقات الكبرى، لابن سعد محمد بن سعد بن منيع البصري الزهري (ت٢٣٠هـ)، الناشر دار صادر ببيروت.

٢١٧ ـ طبقات المفسرين، لجلال الدين عبد الرحمٰن بن أبي بكر السيوطي (ت٩١١هـ)، راجعه وضبط الأعلام لجنة من العلماء بإشراف الناشر دار الكتب العلمية ببيروت، لبنان، الطبعة الأولى، عام ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

٢١٨ ـ طبقات النحويين واللغويين، لأبي بكر محمد بن الحسن الزبيدي (ت٣٧٩هـ)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الأولى، عام ١٣٧٣هـ ـ ١٩٥٤م، وقف على طبعه ونشره محمد سامي الخانجي الكتبي بمصر.

٢١٩ ـ طرائق الحكم المتفق عليها والمختلف فيها في الشريعة الإسلامية، للدكتور سعيد بن درويش الزهراني، الناشر مكتبة الصحابة بجدة، ومكتبة التابعين بالقاهرة، الطبعة الأولى، عام ١٤١٤هـ.

٢٢٠ ـ الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، لشمس الدين أبي عبد الله محمد بن قيّم الجوزية (ت٧٥١هـ)، قدّم له الدكتور محمد الزحيلي، حققه وخرّج أحاديثه وعلّق عليه بشير محمد عيون، الناشر مكتبة المؤيد بالطائف، ومكتبة دار البيان بدمشق، الطبعة الأولى، عام ١٤١٠هـ ـ ١٩٨٩م.

٢٢١ ـ ظاهرة استقدام السائقين والخدم وخطرها على الأسرة والمجتمع، لعبد الله بن صالح القصيّر، الناشر دار طيبة للنشر والتوزيع بالرياض، الطبعة الرابعة، عام ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٨م.

٢٢٢ ـ عجائب الآثار في التراجم والأخبار، لعبد الرحمٰن الجبرتي الحنفي (ت١٢٣٧هـ)، مطبوع بهامش الكامل، لأبي الحسن علي بن أبي الكرم المعروف بابن الأثير الجزري (٦٣٠هـ)، الطبعة الأولى بالمطبعة الأزهرية، عام ١٣٠١هـ.

٢٢٣ ـ العدة في أصول الفقه، للقاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء البغدادي (ت٤٥٨هـ)، حققه وعلّق عليه وخرّج نصّه الدكتور أحمد بن علي سير المباركي، الطبعة الأولى، عام ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.

٢٢٤ ـ العرف وأثره في الشريعة والقانون، للدكتور أحمد بن علي سير المباركي، الطبعة الأولى، عام ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.

٢٢٥ ـ العرف والعادة في رأي الفقهاء، لأحمد فهمي أبو سنة، طبع بمطبعة الأزهر، عام ١٩٤٧م.

٢٢٦ ـ عقد السَّلَم في الشريعة الإسلامية، للدكتور نزيه حماد، الناشر دار القلم بدمشق، والدار الشامية ببيروت، الطبعة الأولى، عام ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣.

٢٢٧ ـ علل الحديث، لأبي محمد عبد الرحمٰن الرازي ابن الإمام أبي حاتم محمد بن إدريس بن المنذر بن داود بن مهران الغطفاني الحنظلي (ت٣٢٧هـ)، الناشر مكتبة المثنى ببغداد، طبع بالقاهرة، عام ١٣٤٣هـ.

٢٢٨ ـ العلل المتناهية في الأحاديث الواهية، لأبي الفرج عبد الرحمٰن بن علي بن الجوزي التيمي القرشي (ت٥٩٧هـ)، حقّقه وعلّق عليه الأستاذ إرشاد الحق الأثري، الناشر إدارة العلوم الأثرية، بفيصل آباد بباكستان، الطبعة الثانية، عام ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.

٢٢٩ ـ العلَم المنشور في إثبات الشهور، لتقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي الدمشقي (ت٧٥٦هـ)، علّق عليه الأستاذ محمد جمال الدين القاسمي (ت١٣٣٢هـ)، الناشر مكتبة الإمام الشافعي بالرياض، الطبعة الثانية، عام ١٤١٠هـ.

٢٣٠ ـ عمدة الحواشي، لمحمد فيض الحسن الكنكوهي، مطبوع مع أصول الشاشي، لأبي علي الشاشي (٣٤٤هـ)، الناشر دار الكتاب العربي ببيروت، عام ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م.

٢٣١ ـ عنوان المجد في تاريخ نجد، لعثمان بن بشر النجدي (ت١٢٨٨هـ)، الناشر مكتبة الرياض الحديثة بالرياض.

٢٣٢ ـ عوارض الأهلية عند الأصوليين، للدكتور حسين خلف الجبوري، الناشر مركز بحوث الدراسات الإسلامية بمعهد البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى بمكة المكرمة، الطبعة الأولى، عام ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

٢٣٣ ـ عيون الأنباء في طبقات الأطباء، لموفق الدين أبي العباس أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس السعدي الخزرجي المعروف بابن أبي أصيبعة (ت٦٦٨هـ)، شرح وتحقيق الدكتور نزار رضا، الناشر دار مكتبة الحياة ببيروت، عام ١٩٦٥م.

٢٣٤ ـ غاية النهاية في طبقات القراء، لشمس الدين أبي الخير محمد بن محمد بن الجزري (ت٨٣٣هـ)، عني بنشره ج. برجستراسر، طبع لأول مرة بنفقة الناشر ومكتبة الخانجي بمصر، عام ١٣٥١هـ ـ ١٩٣٢م.

٢٣٥ ـ غمز عيون البصائر، لأحمد بن محمد الحنفي الحموي (ت١٠٩٨هـ)، وهو شرح كتاب الأشباه والنظائر، لابن نجيم الحنفي (ت٩٧٠هـ)، الناشر دار الكتب العلمية ببيروت، لبنان، الطبعة الأولى، عام ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

٢٣٦ ـ الغنية في الأصول، لأبي صالح منصور بن إسحاق بن أحمد أبي جعفر السجستاني (ت٢٩٠هـ)، تحقيق وتعليق محمد صدقي بن أحمد البورنو، الطبعة الأولى، عام ١٤١٠هـ ـ ١٩٨٩م.

٢٣٧ ـ الفتاوى، للشيخ محمود شلتوت، الناشر دار الشروق ببيروت والقاهرة، الطبعة الثانية عشرة، عام ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

٢٣٨ ـ الفتاوى السعدية، للشيخ عبد الرحمٰن بن ناصر السعدي (ت١٣٧٦هـ)، الناشر مكتبة ابن تيمية بالقاهرة.

٢٣٩ ـ فتاوى شرعية وبحوث إسلامية، للشيخ حسنين محمد مخلوف، الناشر شركة ومكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الثانية، عام ١٣٨٥هـ ـ ١٩٦٥م.

٢٤٠ ـ فتاوى علي الطنطاوي، جمعها ورتّبها مجاهد ديرانيّة، الناشر دار المنارة للنشر والتوزيع بجدّة، الطبعة الرابعة، عام ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م.

٢٤١ ـ الفتاوى الكبرى، لشيخ الإسلام أبي العباس تقي الدين أحمد بن عبد الحليم الشهير بابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، الناشر دار المعرفة ببيروت، لبنان، الطبعة الأولى، عام ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨م.

٢٤٢ ـ فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بالمملكة العربية السعودية، جمع وترتيب صفوت الشوادفي، الناشر دار التقوى للنشر والتوزيع.

٢٤٣ ـ فتاوى المرأة المسلمة، لأصحاب الفضيلة العلماء محمد بن إبراهيم آل الشيخ، وعبد الرحمٰن السعدي، وعبد الله بن حميد، وابن باز، وابن عثيمين، وابن جبرين، وابن فوزان، اعتنى بها ورتّبها أبو محمد أشرف بن عبد المقصود، الناشر مكتبة أضواء السلف بالرياض، الطبعة الثالثة، عام ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م.

٢٤٤ ـ فتاوى مهمة لعموم الأمة، لسماحة الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز، وفضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين، جمع وإعداد إبراهيم بن عثمان الفارس، الناشر مكتبة العلم بالقاهرة، الطبعة الأولى، عام ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٥م.

٢٤٥ ـ فتاوى النظر والخلوة والاختلاط، لأصحاب الفضيلة العلماء: سماحة الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز، وفضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين، وفضيلة الشيخ عبد الله بن عبد الرحمٰن الجبرين، بالإضافة إلى فتاوى اللجنة الدائمة للإفتاء، جمع وترتيب محمد بن عبد العزيز المسند، الناشر دار القاسم للنشر بالرياض، الطبعة الأولى، عام ١٤١٦هـ.

٢٤٦ ـ الفتاوى الهندية، للشيخ نظام وجماعة من علماء الهند، طبع بالمطبعة الأميرية ببولاق مصر، الطبعة الثانية، عام ١٣١٠هـ.

٢٤٧ ـ فتاوى هيئة كبار العلماء، لسماحة الشيخ عبد العزيز بن باز، وسماحة الشيخ محمد بن صالح العثيمين، وفتاوى اللجنة الدائمة وغيرهم، الناشر مكتبة التراث الإسلامي بمصر.

٢٤٨ ـ فتاوى ورسائل سماحة الشيخ محمد بن إبراهيم بن عبد اللطيف آل الشيخ (ت١٣٨٩هـ)، جمع وترتيب وتحقيق محمد بن عبد الرحمٰن بن قاسم، الطبعة الأولى، بمطبعة الحكومة بمكة المكرمة، عام ١٣٩٩هـ.

٢٤٩ ـ فتح الباري بشرح صحيح الإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، للحافظ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، قام بشرحه وتصحيحه وتحقيقه محب الدين الخطيب، ورقّم كتبه وأبوابه وأحاديثه محمد فؤاد عبد الباقي، وراجعه قصي محب الدين الخطيب، الناشر دار الريان للتراث بالقاهرة، الطبعة الأولى، عام ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٦م.

٢٥٠ ـ فتح العلي المالك في الفتوى على مذهب الإمام مالك، لأبي عبد الله الشيخ محمد أحمد عليش (ت١٢٩٩هـ)، طبع بمطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الثانية، عام ١٣٥٦هـ ـ ١٩٣٧م.

٢٥١ ـ فتح القدير للعاجز الفقير، لكمال الدين محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد بن مسعود السيواسي الإسكندري، المعروف بابن الهمام (ت٨٦١هـ)، مطبوع مع تكملته نتائج الأفكار في كشف الرموز والأسرار، لشمس الدين أحمد المعروف بقاضي زاده (ت٩٨٨هـ)، مع الكفاية لجلال الدين الخوارزمي الكرلاني شرح الهداية شرح بداية المبتدي، لبرهان الدين أبي الحسن علي بن عبد الجليل أبي بكر المرغيناني (ت٥٩٣هـ)، الناشر دار إحياء التراث العربي ببيروت، لبنان.

٢٥٢ ـ الفتح المبين في طبقات الأصوليين، لعبد الله مصطفى المراغي (ت١٣٦٤هـ)، الناشر محمد أمين دمج وشركاه ببيروت، لبنان، الطبعة الثانية، عام ١٣٩٤هـ ـ ١٩٧٤م.

٢٥٣ ـ فتوح البلدان، لأبي العباس أحمد بن يحيى بن جابر البلاذري (ت٢٧٩هـ)، حقّقه وشرحه وعلّق على حواشيه وقدّم له عبد الله أنيس الطباع وعمر أنيس الطباع، الناشر دار النشر للجامعيين، عام ١٣٧٧هـ ـ ١٩٥٧م.

٢٥٤ ـ الفروع، لشمس الدين المقدسي أبي عبد الله محمد بن مفلح (ت٧٦٣هـ)، الناشر دار مصر للطباعة، الطبعة الثانية، عام ١٣٨١هـ ـ ١٩٦١م.

٢٥٥ ـ الفروق، لشهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمٰن الصنهاجي المشهور بالقرافي (ت٦٨٤هـ)، ومعه إدرار الشروق على أنواء الفروق، لأبي القاسم قاسم بن عبد الله الأنصاري المعروف بابن الشاط (ت٧٢٣هـ)، الناشر عالم الكتب ببيروت.

٢٥٦ ـ فصول البدايع في أصول الشرايع، لمحمد حمزة بن محمد الفناري (ت٨٣٤هـ).

٢٥٧ ـ الفصول في الأصول، لأحمد بن علي الرازي الجصّاص (ت٣٧٠هـ)، دراسة وتحقيق الدكتور عجيل جاسم النشمي، الناشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت، الطبعة الثانية، عام ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.

٢٥٨ ـ فقه النوازل، التقنين والإلزام، لبكر بن عبد الله أبو زيد، الناشر رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الطبعة الثانية، عام ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

٢٥٩ ـ فقه وفتاوى البيوع، للجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، وأصحاب الفضيلة العلماء: عبد الرحمٰن السعدي، وابن باز، وابن عثيمين، وابن فوزان، اعتنى بها ورتّبها أبو محمد أشرف بن عبد المقصود، الناشر مكتبة أضواء السلف بالرياض، الطبعة الثانية، عام ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م.

٢٦٠ ـ الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي، لمحمد بن الحسن الحجوي الثعالبي الفاسي (ت١٣٧٦هـ)، خرّج أحاديثه وعلّق عليه عبد العزيز بن عبد الفتاح القارئ، الناشر دار التراث بالقاهرة.

٢٦١ ـ الفوائد البهية في تراجم الحنفية، لمحمد عبد الحي اللكنوي الهندي (ت١٣٠٤)، عني بتصحيحه وتعليق بعض الزوائد عليه محمد بدر الدين أبو فراس النعساني، الناشر دار المعرفة للطباعة والنشر ببيروت، لبنان.

٢٦٢ ـ فواتح الرحموت، لعبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري (ت١٢٢٥هـ)، شرح مسلم الثبوت في أصول الفقه، لمحب الله بن عبد الشكور (ت١١١٩هـ)، مطبوع مع المستصفى من علم الأصول، لأبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت٥٠٥هـ)، الطبعة الأولى بالمطبعة الأميرية ببولاق مصر، عام ١٣٢٢هـ.

٢٦٣ ـ فوات الوفيات، لمحمد بن شاكر بن أحمد الكتبي (ت٧٦٤هـ)، حققه وضبطه وعلّق حواشيه محمد محيي الدين عبد الحميد، الناشر مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة، طبع بمطبعة السعادة بمصر.

٢٦٤ ـ الفواكه البدرية، لابن الغرس (ت٨٩٤هـ)، مع المجاني الزهرية، للشيخ محمد صالح عبد الفتاح بن إبراهيم الجارم الحنفي، طبع بمطبعة النيل بمصر.

٢٦٥ ـ الفواكه الدواني، للشيخ أحمد بن غنيم بن سالم مهنا النفراوي المالكي الأزهري (ت١١٢٠هـ)، على رسالة أبي محمد عبد الله بن أبي زيد بن عبد الرحمٰن القيرواني المالكي (ت٣٨٦هـ)، الناشر دار المعرفة للطباعة والنشر ببيروت.

٢٦٦ ـ فيض القدير شرح الجامع الصغير، لعبد الرؤوف المناوي (ت١٠٣١) على كتاب الجامع الصغير من أحاديث البشير النذير، لجلال الدين عبد الرحمٰن السيوطي (ت٩١١هـ)، الناشر دار المعرفة ببيروت، لبنان.

٢٦٧ ـ قاعدة سدّ الذرائع وأثرها في الفقه الإسلامي، للدكتور محمود حامد عثمان، الناشر دار الحديث بالقاهرة، الطبعة الأولى، عام ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٦م.

٢٦٨ ـ القاموس المحيط والقابوس الوسيط في اللغة، لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي (ت٨١٧هـ)، طبع بالمطبعة الميمنية بمصر.

٢٦٩ ـ القبس في شرح موطأ مالك بن أنس، لأبي بكر بن العربي المعافري (ت٥٤٣هـ)، دراسة وتحقيق الدكتور محمد عبد الله ولد كريم، الناشر دار الغرب الإسلامي ببيروت، لبنان، الطبعة الأولى، عام ١٩٩٢م.

٢٧٠ ـ القرائن ودورها في الإثبات في الشريعة الإسلامية، للدكتور صالح بن غانم السدلان، الناشر دار بلنسية للنشر والتوزيع بالرياض، الطبعة الأولى، عام ١٤١٦هـ.

٢٧١ ـ القرائن ودورها في الإثبات في الفقه الجنائي الإسلامي، للدكتور أنور محمد دبور، الناشر دار الثقافة العربية بالقاهرة، عام ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

٢٧٢ ـ قرارات مجلس المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي من دورته الأولى لعام ١٣٩٨هـ ـ حتى الدورة الثامنة عام ١٤٠٥هـ، صدر عن الأمانة العامة لرابطة العالم الإسلامي بمكة المكرمة في عام ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

٢٧٣ ـ قرارات المجمع الفقهي الإسلامي لرابطة العالم الإسلامي لدوراته العاشرة والحادية عشرة والثانية عشرة، ١٤٠٨هـ، ١٤٠٩هـ، ١٤١٠هـ.

٢٧٤ ـ قرارات وتوصيات مجمع الفقه الإسلامي ١٤٠٦هـ ـ ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٥م ـ ١٩٨٨م، صدرت عن منظمة المؤتمر الإسلامي.

٢٧٥ ـ قضايا فقهية معاصرة، لمحمد برهان الدين السنبهلي، الناشر دار القلم بدمشق، ودارة العلوم ببيروت، الطبعة الأولى، عام ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

٢٧٦ ـ قضايا فقهية معاصرة، للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، الناشر مكتبة الفارابي بدمشق، الطبعة الرابعة، عام ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م.

٢٧٧ ـ قضية تحديد النسل في الشريعة الإسلامية، لأم كلثوم يحيى مصطفى الخطيب، الناشر الدار السعودية للنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، عام ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م.

٢٧٨ ـ القطع والظنّ عند الأصوليين، حقيقتهما، وطرق استفادتهما، وأحكامهما، للدكتور سعد بن ناصر بن عبد العزيز الشثري، الناشر دار الحبيب بالرياض، الطبعة الأولى، عام ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.

٢٧٩ ـ قليوبي وعميرة، حاشيتا الإمامين المحققين المدققين الشيخ شهاب الدين القليوبي (ت١٠٦٩هـ)، والشيخ عميرة (ت١٢٦٣هـ) على شرح العلامة جلال الدين المحلّي (ت٨٦٤هـ) على منهاج الطالبين، للشيخ محيي الدين النووي، الناشر مطبعة دار إحياء الكتب العربية بمصر.

٢٨٠ ـ قواطع الأدلة في الأصول، لأبي المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار السمعاني (ت٤٨٩هـ)، تحقيق محمد حسن إسماعيل الشافعي، الناشر دار الكتب العلمية ببيروت، لبنان، الطبعة الأولى، عام ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.

٢٨١ ـ قواعد الأحكام في مصالح الأنام، لسلطان العلماء العز بن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السُّلَمي (ت٦٦٠هـ)، تحقيق عبد الغني الدقر، الناشر دار الطباع للطباعة والنشر والتوزيع بدمشق، الطبعة الأولى، عام ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م.

٢٨٢ ـ القواعد الفقهية الكبرى وما تفرع عنها، للدكتور صالح بن غانم السدلان، الناشر دار بلنسية للنشر والتوزيع بالرياض، الطبعة الأولى، عام ١٤١٧هـ.

٢٨٣ ـ القواعد النورانية الفقهية، لشيخ الإسلام ابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، تحقيق محمد حامد الفقي، الناشر مكتبة المعارف بالرياض، الطبعة الثانية، عام ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٣م.

٢٨٤ ـ القواعد والضوابط المستخلصة من التحرير، للإمام جمال الدين الحصيري (ت٦٣٦هـ)، شرح الجامع الكبير، للإمام محمد بن الحسن الشيباني (ت١٨٩هـ)، استخرجها وقدّم لها بدراسة وافية علي أحمد الندوي، طبع بمطبعة المدني بمصر، الطبعة الأولى، عام ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م.

٢٨٥ ـ قوانين الأحكام الشرعية ومسائل الفروع الفقهية، لمحمد بن أحمد بن جُزي الغرناطي (ت٧٤١هـ)، تحقيق ومراجعة وتقديم الشيخ عبد الرحمٰن حسن محمود، الناشر عالم الفكر بمصر، الطبعة الأولى، عام ١٤٠٥هـ، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٥م.

٢٨٦ ـ كاشف معاني البديع في بيان مشكله المنيع، لسراج الدين أبي حفص عمر بن إسحاق الغزنوي، المعروف بالسراج الهندي (ت٧٧٣هـ)، رسالة ماجستير، دراسة وتحقيق ناصر بن عبد الله الودعاني، إشراف الدكتور عبد الرحمٰن بن محمد السدحان، قُدّمت إلى قسم أصول الفقه بكلية الشريعة بالرياض، بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، عام ١٤١٦هـ.

٢٨٧ ـ الكافي في فقه الإمام المبجل أحمد بن حنبل، لشيخ الإسلام أبي محمد موفق الدين عبد الله بن قدامة المقدسي (ت٦٢٠هـ)، الناشر المكتب الإسلامي للطباعة والنشر بدمشق وبيروت، الطبعة الثانية، عام ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م بيروت.

٢٨٨ ـ الكافي في فقه أهل المدينة المالكي، لأبي عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي (ت٤٦٣هـ)، تحقيق وتقديم وتعليق الدكتور محمد محمد أحيد ولد ماديك الموريتاني، الطبعة الأولى، عام ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م.

٢٨٩ ـ الكامل في التاريخ، لعز الدين أبي الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني المعروف بابن الأثير (ت٦٣٠هـ)، الناشر دار صادر ببيروت، عام ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م.

٢٩٠ ـ الكتاب (كتاب سيبويه)، لأبي بشر عمرو بن عثمان بن قنبر، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، الناشر مكتبة الخانجي بالقاهرة، الطبعة الثانية، عام ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م.

٢٩١ ـ كتاب الأضداد، للأصمعي (٢١٦هـ)، مطبوع ضمن كتاب «ثلاثة كتب في الأضداد»، للأصمعي، وللسجستاني، ولابن السكيت، تحقيق الدكتور أوغست هفنر، الناشر دار الكتب العلمية، ببيروت، لبنان.

٢٩٢ ـ كتاب الجدل (صناعة الجدل على طريقة الفقهاء)، لأبي الوفاء علي بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي (ت٥١٣هـ)، قدّم له وحقّقه وخرّج نصه الدكتور علي بن عبد العزيز العميريني، الناشر مكتبة التوبة، الطبعة الأولى، عام ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.

٢٩٣ ـ كتاب العين، للخليل بن أحمد الفراهيدي (ت١٧٥هـ)، تحقيق الدكتور مهدي المخزومي، والدكتور إبراهيم السامرائي، الناشر مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ببيروت، لبنان، الطبعة الأولى، عام ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

٢٩٤ ـ كتابٌ في أصول الفقه، لأبي الثناء محمود بن زيد اللامشي، تحقيق عبد المجيد تركي، الناشر دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، عام ١٩٩٥م.

٢٩٥ ـ كتاب القواعد، لأبي بكر بن محمد بن عبد المؤمن، المعروف بتقي الدين الحصني (ت٨٢٩هـ)، دراسة وتحقيق الدكتور عبد الرحمٰن بن عبد الله الشعلان، والدكتور جبريل بن محمد البصيلي، الناشر مكتبة الرشد بالرياض، وشركة الرياض للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، عام ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧م.

٢٩٦ ـ الكتاب المصنف في الأحاديث والآثار، للإمام الحافظ عبد الله بن محمد بن أبي شيبة إبراهيم بن عثمان أبي بكر بن أبي شيبة الكوفي العبسي (ت٢٣٥هـ)، اعتنى بتحقيقه وطبعه ونشره مختار أحمد الندوي، الناشر الدار السُّنيّة ببومباي بالهند، الطبعة الأولى، عام ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.

٢٩٧ ـ الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، لأبي القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي (ت٥٣٨هـ)، الناشر دار المعرفة للطباعة والنشر ببيروت، لبنان.

٢٩٨ ـ كشاف القناع عن متن الإقناع، لمنصور بن يونس البهوتي (ت١٠٥١هـ)، راجعه وعلّق عليه الشيخ هلال مصيلحي ومصطفى هلال، الناشر مكتبة النصر الحديثة بالرياض.

٢٩٩ ـ كشف الأستار عن زوائد البزار على الكتب الستة، للحافظ نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي (ت٨٠٧هـ)، تحقيق حبيب الرحمٰن الأعظمي، الناشر مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، عام ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م.

٣٠٠ ـ كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، لعلاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري (٧٣٠هـ)، ضبْط وتعليق وتخريج محمد المعتصم بالله البغدادي، الناشر دار الكتاب العربي ببيروت، لبنان، الطبعة الثانية، عام ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م.

٣٠١ ـ كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، لمصطفى بن عبد الله القسطنطني الرومي الحنفي، الشهير بالملاّ كاتب الجلبي، والمعروف بحاجي خليفة (ت١٠٦٧هـ)، الناشر دار الكتب العلمية ببيروت، لبنان، عام ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م.

٣٠٢ ـ الكليات، معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، لأبي البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي (ت١٠٩٤هـ)، قابل نسخه وأعدّه ووضع فهارسه الدكتور عدنان درويش، ومحمد المصري، الناشر مؤسسة الرسالة ببيروت، الطبعة الثانية، عام ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.

٣٠٣ ـ الكنز الثمين لعظماء المصريين، لفرج سليمان فؤاد (ت١٣٧٠هـ)، طبع بمطبعة الاعتماد بمصر، عام ١٩١٧م.

٣٠٤ ـ كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، لعلاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي البرهان فوري (ت٩٧٥هـ)، ضبطه وفسّر غريبه بكري حياني، وصححه ووضع فهارسه ومفتاحه صفوة السقا، الناشر مكتبة التراث الإسلامي بحلب، الطبعة الأولى، عام ١٣٩١هـ ـ ١٩٧١م.

٣٠٥ ـ الكواكب السائرة بأعيان المائة العاشرة، لنجم الدين محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزي العامري القرشي (ت١٠٦١هـ)، حققه وضبط نصّه الدكتور جبرائيل سليمان جبور، من منشورات كلية العلوم والآداب بجامعة بيروت الإميركية، طبع في المطبعة البولسية، حريصا، عام ١٩٥٨م.

٣٠٦ ـ لسان العرب، لابن منظور جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري (ت٧١١هـ)، الناشر المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، والدار المصرية للتأليف والترجمة، طبعة مصورة عن طبعة بولاق.

٣٠٧ ـ لسان الميزان، لشهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، الناشر مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ببيروت، لبنان، الطبعة الثانية، عام ١٣٩٠هـ ـ ١٩٧١م.

٣٠٨ ـ لقاء الباب المفتوح مع فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين، إعداد الدكتور عبد الله بن محمد بن أحمد الطيار، الناشر دار الوطن بالرياض، الطبعة الأولى، عام ١٤١٥هـ.

٣٠٩ ـ ما حكم التصوير والنرد والشطرنج، لعبد المتعال محمد الجبري، الناشر مكتبة وهبة بمصر.

٣١٠ ـ المبسوط، لشمس الدين السرخسي (ت٤٩٠هـ)، الناشر دار المعرفة للطباعة والنشر ببيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، عام ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م.

٣١١ ـ متن خليل (ت٧٧٦هـ)، مع الشرح الكبير لأبي البركات سيدي أحمد الدردير (ت١٢٠١هـ)، وحاشية الدسوقي (ت١٢٣٠هـ)، الناشر المكتبة التجارية الكبرى، توزيع دار الفكر ببيروت.

٣١٢ ـ مجلة الأحكام مع شرحها درر الحكام، لعلي حيدر، تعريب فهمي الحسيني، الناشر دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان.

٣١٣ ـ مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، للحافظ نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي (ت٨٠٧هـ) بتحرير الحافظين الجليلين العراقي وابن حجر، الناشر دار الكتب العلمية ببيروت، لبنان، عام ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

٣١٤ ـ مجمل اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت٣٩٥هـ)، دراسة وتحقيق زهير عبد المحسن سلطان.

٣١٥ ـ المجموع شرح المهذب، لأبي زكريا محيي الدين بن شرف النووي (٦٧٦هـ)، الناشر المكتبة السلفية بالمدينة المنورة.

٣١٦ ـ مجموع فتاوى ومقالات متنوعة، للشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز، أشرف على جمعه وطبعه الدكتور محمد بن سعد الشويعر، الطبعة الثانية، عام ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.

٣١٧ ـ المجموع المذهب في قواعد المذهب، لأبي سعيد خليل بن كيكلدي العلائي (٧٦١هـ)، تحقيق ودراسة الدكتور محمد بن عبد الغفار بن عبد الرحمٰن الشريف، الناشر الإدارة العامة للإفتاء والبحوث الشرعية بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت.

٣١٨ ـ المجموع المغيث في غريبي القرآن والحديث، للحافظ أبي موسى محمد بن أبي بكر بن أبي عيسى المديني الأصفهاني (ت٥٨١هـ)، الجزء الثاني، تحقيق عبد الكريم الغرباوي، الناشر مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي في كلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة أم القرى، في مكة المكرمة، الطبعة الأولى، عام ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

٣١٩ ـ مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية، لشيخ الإسلام أحمد بن تيمية (ت٧٢٨هـ)، جمع وترتيب عبد الرحمٰن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي، وساعده ابنه محمد، الناشر دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع بالرياض، عام ١٤١٢هـ ـ ١٩٩١م.

٣٢٠ ـ مجموعة رسائل في الصلاة والطهارة والوضوء، ورسائل أخرى، لسماحة الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز، وفضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين، الناشر مكتبة الصفدي بالرياض، الطبعة الأولى، عام ١٤١٢هـ ـ ١٩٩١م.

٣٢١ ـ المحرر في الفقه، لمجد الدين أبي البركات عبد السلام بن عبد الله بن تيمية الحراني (ت٦٥٢هـ)، الناشر مكتبة المعارف بالرياض، بالمملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، عام ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.

٣٢٢ ـ المحصول في أصول الفقه، لفخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي (ت٦٠٦هـ)، دراسة وتحقيق الدكتور طه جابر فياض العلواني، الناشر مؤسسة الرسالة ببيروت، الطبعة الثانية، عام ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.

٣٢٣ ـ المحلّى، لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم (٤٥٦هـ)، أشرف على تصحيحه الأستاذ زيدان أبو المكارم حسن، الناشر مكتبة الجمهورية العربية بمصر، عام ١٣٨٧هـ ـ ١٩٦٧م.

٣٢٤ ـ مختصر سنن أبي داود، للحافظ المنذري (ت٦٥٦هـ)، ومعه معالم السنن، لأبي سليمان الخطابي (ت٣٨٨هـ)، وتهذيب الإمام ابن القيم الجوزية (ت٧٥١هـ)، الجزء الخامس بتحقيق محمد حامد الفقي، طبع بمطبعة السّنة المحمدية، عام ١٣٦٨هـ ـ ١٩٤٩م.

٣٢٥ ـ مختصر ابن الحاجب، لعثمان بن عمر بن أبي بكر، المشهور بابن الحاجب (ت٦٤٦هـ)، مطبوع مع شرحه بيان المختصر لشمس الدين أبي الثناء محمود بن عبد الرحمٰن الأصفهاني (ت٧٤٩هـ)، تحقيق الدكتور محمد مظهر بقا، طبع بدار المدني للطباعة والنشر والتوزيع بجدة، الناشر مركز البحث العلمي، وإحياء التراث الإسلامي بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية، بجامعة أمّ القرى بمكة المكرمة.

٣٢٦ ـ مختصر من قواعد العلائي وكلام الإسنوي، لأبي الثناء نور الدين محمود بن أحمد الحموي الفيومي المعروف بابن الخطيب الدهشة (ت٨٣٤هـ)، دراسة وتحقيق الدكتور مصطفى محمود البنجويني، طبع بمساعدة اللجنة الوطنية للاحتفال بمطلع القرن الخامس عشر الهجري في الجمهورية العراقية.

٣٢٧ ـ المدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، للشيخ عبد القادر بن بدران الدمشقي (ت١٣٤٦هـ)، صححه وقدّم له وعلّق عليه الدكتور عبد الله عبد المحسن التركي، الناشر مؤسسة الرسالة ببيروت، الطبعة الثانية، عام ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.

٣٢٨ ـ المدخل الفقهي العام، لمصطفى أحمد الزرقا، الناشر دار الفكر، الطبعة التاسعة، عام ١٩٦٧م ـ ١٩٦٨م.

٣٢٩ ـ المدونة الكبرى، للإمام مالك بن أنس الأصبحي (ت١٧٩هـ)، طبع بالمطبعة الخيرية، الطبعة الأولى، عام ١٣٢٤هـ.

٣٣٠ ـ مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر لابن قدامة، للشيخ محمد الأمين بن المختار الشنقيطي، الناشر، دار القلم ببيروت، لبنان.

٣٣١ ـ مراتب الإجماع في العبادات والمعاملات والاعتقادات، لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم (ت٤٥٦هـ)، ومعه نقد مراتب الإجماع، لابن تيمية (ت٧٢٨هـ)، الناشر دار الكتب العلمية ببيروت، لبنان.

٣٣٢ ـ المراسيل، لأبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني (ت٢٧٥هـ)، حققه وعلّق عليه وخرّج أحاديثه شعيب الأرناؤوط، الناشر مؤسسة الرسالة ببيروت، لبنان، الطبعة الثانية عام ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م.

٣٣٣ ـ مراصد الاطلاع على أسماء الأمكنة والبقاع، لصفي الدين عبد المؤمن بن عبد الحق البغدادي (ت٧٣٩هـ)، تحقيق وتعليق علي محمد البجاوي، الناشر دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، عام ١٣٧٣هـ ـ ١٩٥٤م.

٣٣٤ ـ المستدرك على الصحيحين، لأبي عبد الله الحاكم النيسابوري (ت٤٠٥هـ)، الناشر دار الكتاب العربي ببيروت، لبنان.

٣٣٥ ـ المستصفى من علم الأصول، لأبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت٥٠٥هـ)، ومعه كتاب فواتح الرحموت، لعبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري (ت١٢٢٥هـ)، بشرح مسلّم الثبوت في أصول الفقه، للشيخ محب الله بن عبد الشكور (ت١١١٩هـ)، الطبعة الأولى بالمطبعة الأميرية ببولاق مصر، عام ١٣٢٤هـ.

٣٣٦ ـ المسلك المتقسط في المنسك المتوسط، وهو شرح ملاّ على قاري (ت١٠١٤هـ) على لباب المناسك، للإمام السندي (ت٩٩٣هـ)، مطبوع مع حاشيته إرشاد الساري إلى مناسك الملاّ على القاري، لحسين بن محمد سعيد عبد الغني، الناشر محمد جمعة خان شالدره.

٣٣٧ ـ مسلم الثبوت في أصول الفقه، لمحب الله بن عبد الشكور (ت١١١٩هـ)، مع شرحه فواتح الرحموت، لعبد العلي محمد بن نظام الدين الأنصاري (ت١٢٢٥هـ)، مطبوع مع المستصفى من علم الأصول، لأبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت٥٠٥هـ)، الطبعة الأولى بالمطبعة الأميرية ببولاق مصر، عام ١٣٢٤هـ.

٣٣٨ ـ مسند الإمام أحمد بن حنبل (ت٢٤١هـ)، وبهامشه منتخب كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، الناشر دار صادر ببيروت.

٣٣٩ ـ مسند الإمام الشافعي، لأبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي (ت٢٠٤هـ)، الناشر دار الكتب العلمية ببيروت، لبنان، الطبعة الأولى، عام ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م.

٣٤٠ ـ المُسَوَّدة في أصول الفقه، تتابع على تصنيفه ثلاثة من أئمة آل تيمية، وهم مجد الدين أبو البركات عبد السلام بن عبد الله بن الخضر، وشهاب الدين أبو المحاسن عبد الحليم ابن عبد السلام، وشيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. وجمعها وبيّضها شهاب الدين أبو العباس أحمد بن محمد بن عبد الغني الحراني (ت٧٤٥هـ)، وحقق أصوله وفصّله وضبط شكله وعلّق حواشيه محمد محيي الدين عبد الحميد، الناشر دار الكتاب العربي ببيروت.

٣٤١ ـ مشايخ بلخ من الحنفية وما انفردوا به من المسائل الفقهية، للدكتور محمد محروس عبد اللطيف المدرس، طبع بالدار العربية للطباعة ببغداد، الناشر لجنة إحياء التراث الإسلامي بوزارة الأوقاف بالجمهورية العراقية.

٣٤٢ ـ مشروع جلالة الملك عبد العزيز لتوسعة وعمارة المسجد الحرام، المعلومات والوثائق والبيانات والخرائط الهندسية للمشروع، إعداد اتّحاد المهندسين الاستشاريين، باكستان، وإشراف وزارة المالية والاقتصاد الوطني بالمملكة العربية السعودية، صدر في عهد الملك خالد بن عبد العزيز.

٣٤٣ ـ المشقة تجلب التيسير، لصالح بن سليمان بن محمد اليوسف، الناشر المطابع الأهلية للأوفست بالرياض، عام ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

٣٤٤ ـ المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، لأحمد بن محمد بن علي المقري الفيومي (ت٧٧٠هـ)، الناشر دار الكتب العلمية ببيروت، لبنان، عام ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م.

٣٤٥ ـ المصنف، للحافظ أبي بكر عبد الرزاق بن همّام الصنعاني (ت٢١١هـ)، عني بتحقيق نصوصه وتخريج أحاديثه والتعليق عليه الشيخ حبيب الرحمٰن الأعظمي، من منشورات المجلس العلمي بجوها نسبرغ بجنوب إفريقيا، وكراتشي بباكستان، الناشر المكتب الإسلامي ببيروت، لبنان، الطبعة الأولى، عام ١٣٩٢هـ ـ ١٩٧٢م.

٣٤٦ ـ مطالب أولي النهى في شرح غاية المنتهى، للشيخ مصطفى السيوطي الرحيباني، الناشر المكتب الإسلامي بدمشق، الطبعة الأولى، عام ١٣٨١هـ ـ ١٩٦١م.

٣٤٧ ـ المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية، للحافظ ابن حجر أحمد بن علي العسقلاني (ت٨٥٢هـ)، تحقيق الشيخ حبيب الرحمٰن الأعظمي.

٣٤٨ ـ معالم السنن، لأبي سليمان الخطابي (ت٣٨٨هـ)، مع مختصر سنن أبي داود للحافظ المنذري (ت٦٥٦هـ)، وتهذيب الإمام ابن قيّم الجوزية (ت٧٥١هـ)، بتحقيق محمد حامد الفقي، طبع بمطبعة السُّنة المحمدية، عام ١٣٦٨هـ ـ ١٩٤٩م.

٣٤٩ ـ معاني القرآن، للأخفش الأوسط أبي الحسن سعيد بن مسعدة المجاشعي البلخي البصري (ت٢١٥هـ)، حققه الدكتور فائز فارس، الطبعة الثانية، عام ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.

٣٥٠ ـ المعتمد في أصول الفقه، لأبي الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري (ت٤٣٦هـ)، قدّم له وضبطه الشيخ خليل الميس، الناشر دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، عام ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

٣٥١ ـ معجم المؤلفين، لعمر رضا كحالة، الناشر مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، عام ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م.

٣٥٢ ـ معجم البلدان، لشهاب الدين أبي عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي البغدادي (ت٦٢٦هـ)، الناشر دار صادر للطباعة والنشر، ودار بيروت للطباعة والنشر ببيروت.

٣٥٣ ـ معجم المطبوعات العربية والمعرّبة، ليوسف بن اليان بن موسى سركيس (ت١٣٥١هـ)، طبع بمطبعة سركيس بمصر عام ١٣٤٦هـ ـ ١٩٢٨م.

٣٥٤ ـ المعجم الكبير، للحافظ أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني (ت٣٦٠هـ)، حققه وخرّج أحاديثه حمدي عبد المجيد السلفي، الطبعة الثانية، طبع بمطبعة الزاهر الحديثة بالموصل، الناشر مركز إحياء التراث الإسلامي بوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالجمهورية العراقية.

٣٥٥ ـ معراج المنهاج، لشمس الدين محمد بن يوسف الجزري (ت٧١١هـ)، وهو شرح منهاج الوصول إلى علم الأصول، للقاضي البيضاوي (ت٦٨٥هـ)، حققه وقدّم له الدكتور شعبان محمد إسماعيل، الناشر دار الكتبي بمصر، الطبعة الأولى، عام ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.

٣٥٦ ـ معرفة السنن والآثار، لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي (ت٤٥٧هـ)، وثّق أصوله وخرّج حديثه وقارن مسائله ووضع فهارسه وعلّق عليه الدكتور عبد المعطي أمين قلعجي، الناشر جامعة الدراسات الإسلامية بباكستان، ودار قتيبة للطباعة والنشر بدمشق وبيروت، ودار الوعي، ودار الوفاء للطباعة والنشر بالمنصورة والقاهرة، الطبعة الأولى، عام ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م.

٣٥٧ ـ معرفة علوم الحديث، للحاكم أبي عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري (ت٤٠٥هـ)، اعتنى بنشره وتصحيحه والتعليق عليه الدكتور السيد معظم حسين، من منشورات المكتبة العلمية بالمدينة المنورة، الطبعة الثانية، عام ١٣٩٧هـ ـ ١٩٧٧م.

٣٥٨ ـ معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار، لشمس الدين أبي عبد الله الذهبي (ت٧٤٨هـ)، حققه وفهرس له وضبط أعلامه وعلّق عليه محمد سيد جاد الحق، الناشر دار الكتب الحديثة بمصر، الطبعة الأولى.

٣٥٩ ـ المعسول، لمحمد المختار السوسي (ت١٣٨٣هـ)، في تاريخ البلاد السوسية، الطبعة الأولى، الرباط.

٣٦٠ ـ معين الحكام فيما يتردّد بين الخصمين من الأحكام، لعلاء الدين أبي الحسن علي بن خليل الطرابلسي (ت٨٤٤هـ)، الناشر شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الثانية، عام ١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣م.

٣٦١ ـ المغرب في ترتيب المعرب، لأبي الفتح ناصر بن عبد السيد بن علي المطرزي الحنفي الخوارزمي (ت٦١٦هـ)، الناشر دار الكتاب العربي ببيروت، لبنان.

٣٦٢ ـ المُغرب في حُلَى المغرب، صنّفه ستة من أهل الأندلس، وهم: أبو محمد الحجاري، وعبد الملك بن سعيد، وأحمد بن عبد الملك، ومحمد بن عبد الملك، وموسى بن محمد، وعلي بن موسى، حقّقه وعلّق عليه الدكتور شوقي ضيف، الناشر دار المعارف بمصر.

٣٦٣ ـ المغني، لموفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي الجماعيلي الدمشقي (ت٦٢٠هـ)، تحقيق الدكتور عبد الله بن عبد المحسن التركي، والدكتور عبد الفتاح محمد الحلو، الناشر دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان بالقاهرة، الطبعة الثانية، عام ١٤١٢هـ ـ ١٩٩٢م.

٣٦٤ ـ المغني في أصول الفقه، لجلال الدين أبي محمد عمر بن محمد بن عمر الخبّازي (ت٦٩١هـ)، تحقيق الدكتور محمد مظهر بقا، الناشر مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية بجامعة أم القرى بمكة المكرمة.

٣٦٥ ـ مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج، وهو شرح الشيخ محمد الخطيب الشربيني على متن منهاج الطالبين، للإمام أبي زكريا بن شرف النووي، الناشر دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ببيروت.

٣٦٦ ـ مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم، لأحمد بن مصطفى الشهير بطاش كبرى زاده (ت٩٦٨هـ)، مراجعة وتحقيق كامل كامل بكري، وعبد الوهاب أبو النور، طبع بمطبعة الاستقلال الكبرى بالقاهرة، الناشر دار الكتب الحديثة بمصر.

٣٦٧ ـ مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول، لأبي عبد الله محمد بن أحمد التلمساني (ت٧٧١هـ)، حققه وخرّج أحاديثه وقدّم له عبد الوهاب عبد اللطيف، الناشر دار الكتب العلمية ببيروت، لبنان، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

٣٦٨ ـ المفردات في غريب القرآن، لأبي القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني (ت٥٠٢هـ)، تحقيق وضبط محمد سيد كيلاني، الناشر دار المعرفة ببيروت، لبنان.

٣٦٩ ـ مقالات الإسلاميين واختلاف المُصلِّين، لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (ت٣٣٠هـ)، بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، الناشر مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الأولى، عام ١٣٦٩هـ ـ ١٩٥٠م.

٣٧٠ ـ مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (ت٣٩٥هـ)، تحقيق عبد السلام محمد هارون، الناشر مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، الطبعة الثانية، عام ١٣٩١هـ ـ ١٩٧١م.

٣٧١ ـ مقاييس نقد متون السُنة، للدكتور مسفر غرم الله الدميني، الطبعة الأولى، عام ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.

٣٧٢ ـ المقدمات الممهدات لبيان ما اقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات والتحصيلات المحكمات لأمهات مسائلها المشكلات، لأبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت٥٢٠هـ)، تحقيق الدكتور محمد حجي، بعناية الشيخ عبد الله بن إبراهيم الأنصاري، إدارة إحياء التراث الإسلامي بدولة قطر، الناشر دار الغرب الإسلامي ببيروت، لبنان، الطبعة الأولى، عام ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

٣٧٣ ـ المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد، لبرهان الدين إبراهيم بن محمد بن عبد الله بن محمد بن مفلح (ت٨٨٤هـ)، تحقيق وتعليق الدكتور عبد الرحمٰن بن سليمان العثيمين، الناشر مكتبة الرشد بالرياض، الطبعة الأولى، عام ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.

٣٧٤ ـ المنتقى شرح موطأ الإمام مالك، لأبي الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن أيوب الباجي الأندلسي (ت٤٧٤هـ)، الناشر دار الكتاب العربي ببيروت، لبنان، طبعة مصورة عن الطبعة الأولى، عام ١٣٣٢هـ.

٣٧٥ ـ المنتقى من فتاوى فضيلة الشيخ صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان، جمع وإعداد عادل بن علي بن أحمد الفريدان، الناشر مكتبة الغرباء الأثرية، الطبعة الثانية، عام ١٤١٧هـ ـ ١٩٩٧م.

٣٧٦ ـ منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، لجمال الدين أبي عمرو عثمان بن عمر بن أبي بكر المعروف بابن الحاجب (ت٦٤٦هـ)، الناشر دار الكتب العلمية ببيروت، لبنان، الطبعة الأولى، عام ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

٣٧٧ ـ المنثور في القواعد، للزركشي بدر الدين محمد بن بهادر (ت٧٩٤هـ)، تحقيق الدكتور تيسير فائق أحمد محمود، وراجعه الدكتور عبد الستار أبو غدة، الناشر وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت، طبعة مصورة عن الطبعة الأولى، عام ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨٢م.

٣٧٨ ـ المنخول من تعليقات الأصول، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي (ت٥٠٥هـ) حققه وخرّج نصه وعلّق عليه الدكتور محمد حسن هيتو، الناشر دار الفكر بدمشق، الطبعة الثانية، عام ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م.

٣٧٩ ـ المنظار في بيان كثير من الأخطاء الشائعة، لصالح بن عبد العزيز بن محمد آل الشيخ، الناشر دار العاصمة للنشر والتوزيع بالرياض، الطبعة الثانية، عام ١٤١٦هـ.

٣٨٠ ـ المنهج الأحمد في تراجم أصحاب الإمام أحمد، لمجير الدين أبي اليمن عبد الرحمٰن بن محمد بن عبد الرحمٰن العليمي المقدسي (ت٩٢٨هـ)، أشرف على الكتاب وخرّج أحاديثه عبد القادر الأرناؤوط، الناشر دار صادر ببيروت.

٣٨١ ـ المنهل الصافي والمستوفى بعد الوافي، لجمال الدين أبي المحاسن يوسف بن تغرى بردى الأتابكي (ت٨٧٤هـ)، تحقيق أحمد يوسف نجاتي، طبع بمطبعة دار الكتب المصرية، الطبعة الأولى، عام ١٣٧٥هـ ـ ١٩٥٦م.

٣٨٢ ـ المهذب، لأبي إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي (ت٤٧٦هـ)، مطبوع مع المجموع للحافظ أبي زكريا محيي الدين بن شرف النووي (ت٦٧٦هـ)، وتكملتي المجموع، الأول لتقي الدين أبي الحسن علي بن عبد الكافي السبكي (ت٧٥٦هـ)، والثانية لمحمد نجيب المطيعي، الناشر المكتبة السلفية بالمدينة المنورة.

٣٨٣ ـ الموافقات في أصول الشريعة، لأبي إسحاق الشاطبي إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي (ت٧٩٠هـ)، شرحه وخرّج أحاديثه الشيخ عبد الله دراز، ووضع تراجمه الأستاذ محمد عبد الله دراز، وخرّج آياته وفهرس موضوعاته عبد السلام عبد الشافي محمد، الناشر دار الكتب العلمية ببيروت، لبنان، الطبعة الأولى، عام ١٤١١هـ ـ ١٩٩١م.

٣٨٤ ـ مواهب الجليل، لأبي عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمٰن الرعيني المغربي المعروف بالحطاب (ت٩٥٤هـ)، لشرح مختصر أبي الضياء سيدي خليل، الطبعة الأولى، بمطبعة السعادة بمصر، عام ١٣٢٩هـ.

٣٨٥ ـ موطأ الإمام مالك (ت١٧٩هـ)، ورواية يحيى بن يحيى الليثي، إعداد أحمد رابت عرموش، الناشر دار النفائس، الطبعة الرابعة، عام ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م.

٣٨٦ ـ ميزان الأصول في نتائج العقول، لعلاء الدين شمس النظر أبي بكر محمد بن أحمد السمرقندي (ت٥٣٩هـ)، حققه وعلّق عليه الدكتور محمد زكي عبد البر، طبع ونشر إدارة إحياء التراث الإسلامي بالدوحة بقطر، الطبعة الأولى، عام ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.

٣٨٧ ـ ميزان الاعتدال في نقد الرجال، لأبي عبد الله بن أحمد بن عثمان الذهبي (ت٧٤٨هـ)، تحقيق علي محمد البجاوي، الناشر دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الأولى، عام ١٣٨٢هـ ـ ١٩٦٣م.

٣٨٨ ـ نتائج الأفكار في كشف الرموز والأسرار، لشمس الدين أحمد المعروف بقاضي زاده (ت٩٨٨هـ)، وهو تكملة فتح القدير للعاجز الفقير، لكمال الدين محمد بن عبد الواحد بن عبد الحميد السيواسي المعروف بابن الهمام (ت٨٦١هـ)، مطبوع مع الكفاية، لجلال الدين الخوارزمي الكرلاني على الهداية شرح بداية المبتدي، لبرهان الدين أبي الحسن علي بن عبد الجليل أبي بكر المرغيناني (ت٥٩٣هـ)، الناشر دار إحياء التراث العربي ببيروت، لبنان.

٣٨٩ ـ النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، لجمال الدين أبي المحاسن يوسف بن تغرى بردى الأتابكي (ت٨٧٤هـ)، الطبعة الأولى بمطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، عام ١٣٤٩هـ ـ ١٩٣٠م.

٣٩٠ ـ نزهة الألباء في طبقات الأدباء، لأبي البركات كمال الدين عبد الرحمٰن بن محمد الأنباري (ت٥٧٧هـ)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، طبع بمطبعة المدني، الناشر دار نهضة مصر للطبع والنشر بالقاهرة.

٣٩١ ـ نزهة الخواطر في تراجم أعيان الهند، لعبد الحي بن فخر الدين الحسني (ت١٣٤١هـ)، الطبعة الثانية بمطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية بحيدرآباد الدكن بالهند، عام ١٣٩٨هـ ـ ١٩٧٨م.

٣٩٢ ـ نزهة النواظر على الأشباه والنظائر، لمحمد أمين بن عمر المعروف بابن عابدين (ت١٢٥٢هـ)، مطبوع مع الأشباه والنظائر لزين الدين بن إبراهيم المعروف بابن نجيم (ت٩٧٠هـ)، تحقيق وتقديم محمد مطيع الحافظ، الناشر دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بدمشق، طبعة مصورة عام ١٩٨٦م عن الطبعة الأولى، عام ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

٢٩٣ ـ نسب قريش، لأبي عبد الله المصعب بن عبد الله بن المصعب الزبيري (ت٢٣٦هـ)، عني بنشره لأول مرة وتصحيحه والتعليق عليه إ.ليفي بروفنسال، الناشر دار المعارف للطباعة والنشر.

٣٩٤ ـ النسيان وأثره في الأحكام الشرعية، ليحيى بن حسن الفيفي، الناشر مؤسسة الرسالة ببيروت، الطبعة الثانية، عام ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م.

٣٩٥ ـ نصب الراية لأحاديث الهداية، لجمال الدين أبي محمد عبد الله بن يوسف الحنفي الزيلعي (ت٧٦٢هـ)، الطبعة الأولى، عام ١٣٥٧هـ ـ ١٩٣٨م، من سلسلة مطبوعات المجلس العلمي بدابهيل، سورت الهند.

٣٩٦ ـ نظرية الضرورة الشرعية، حدودها وضوابطها، لجميل محمد بن مبارك، الناشر دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع بالمنصورة بمصر، الطبعة الأولى، عام ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

٣٩٧ ـ نظرية الضرورة الشرعية، للدكتور وهبة الزحيلي، الناشر مؤسسة الرسالة ببيروت، الطبعة الرابعة، عام ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

٣٩٨ ـ النظم المستعذب في تفسير غريب ألفاظ المهذب، لبطّال بن أحمد بن سليمان الركبيّ (ت٦٣٣هـ)، دراسة وتحقيق وتعليق الدكتور مصطفى عبد الحفيظ سالم، الناشر المكتبة التجارية بمكة المكرمة، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م.

٣٩٩ ـ نفائس الأصول في شرح المحصول، لشهاب الدين أبي العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمٰن الصنهاجي المعروف بالقرافي (ت٦٨٤هـ)، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، وقرظه الدكتور عبد الفتاح أبو سنّة، الناشر مكتبة نزار مصطفى الباز بمكة المكرمة والرياض، الطبعة الثانية، عام ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٧.

٤٠٠ ـ نهاية السول، لجمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الإسنوي (ت٧٧٢هـ)، في شرح منهاج الأصول للقاضي ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي (ت٦٨٥هـ)، الناشر عالم الكتب.

٤٠١ ـ النهاية في غريب الحديث والأثر، لمجد الدين أبي السعادات المبارك بن محمد الجزري، ابن الأثير (ت٦٠٦هـ)، تحقيق طاهر أحمد الزاوي، ومحمود محمد الطناحي، الناشر دار الفكر، الطبعة الثانية، عام ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م.

٤٠٢ ـ نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، لشمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة بن شهاب الدين الرملي المنوفي المصري الأنصاري الشهير بالشافعي الصغير (ت١٠٠٤هـ)، الناشر شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، عام ١٣٥٧هـ ـ ١٩٣٨م.

٤٠٣ ـ نهاية الوصول في دراية الأصول، لصفي الدين محمد بن عبد الرحمٰن الأرموي، المعروف بصفي الدين الهندي (ت٧١٥هـ)، تحقيق الدكتور صالح بن سليمان اليوسف، والدكتور سعد بن سالم السويح، الناشر المكتبة التجارية بمكة المكرمة، الطبعة الأولى، عام ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م.

٤٠٤ ـ نيل الابتهاج بتطريز الديباج، لأبي العباس سيدي أحمد بن أحمد بن عمر بن محمد أقيت، عُرف ببابا التنبكتي (ت١٠٣٦)، مطبوع بهامش الديباج المذهب، الناشر دار الكتب العلمية ببيروت، لبنان.

٤٠٥ ـ نيل الأوطار من أحاديث سيد الأخيار شرح منتقى الأخبار، لمحمد بن علي بن أحمد الشوكاني (ت١٢٥٠هـ)، الناشر دار الجيل، عام ١٩٧٣م.

٤٠٦ ـ الهداية شرح بداية المتبدي، لبرهان الدين أبي الحسن علي بن عبد الجليل أبي بكر المرغيناني (ت٥٩٣هـ)، مطبوع مع فتح القدير للعاجز الفقير، لكمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي المعروف بابن الهمام (ت٨٦١هـ)، وتكملته نتائج الأفكار في كشف الرموز والأسرار، لشمس الدين أحمد المعروف بقاضي زاده (ت٩٨٨هـ)، والكفاية، لجلال الدين الخوارزمي الكرلاني، الناشر دار إحياء التراث العربي ببيروت، لبنان.

٤٠٧ ـ هدية العارفين، أسماء المؤلفين وآثار المصنفين من كشف الظنون، لإسماعيل باشا البغدادي (ت١٣٣٩هـ)، الناشر دار الكتب العلمية ببيروت، لبنان، عام ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٢م.

٤٠٨ ـ الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، للدكتور محمد صدقي بن أحمد البورنو، الناشر مؤسسة الرسالة ببيروت، الطبعة الأولى، عام ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٣م.

٤٠٩ ـ وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لأبي العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر ابن خلكان (ت٦٨١هـ)، تحقيق الدكتور إحسان عباس، الناشر دار صادر ببيروت.

٤١٠ ـ الوصول إلى الأصول، لأحمد بن علي بن برهان البغدادي (ت٥١٨هـ)، تحقيق الدكتور عبد الحميد علي أبو زنيد، الناشر مكتبة المعارف بالرياض، الطبعة الأولى، عام ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.

٤١١ ـ يتيمة الدهر في محاسن أهل العصر، لأبي منصور عبد الملك بن محمد بن إسماعيل الثعالبي النيسابوري (ت٤٢٩هـ)، بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، طبع بمطبعة حجازي بالقاهرة، الناشر مكتبة الحسين التجارية.

ب ـ المجلات والدوريات:

١ ـ مجلة الأزهر، العدد رقم (٣)، ربيع الأول، عام ١٣٥٩ ـ ١٩٤٠م، والمجلد العشرون، محرم عام ١٣٦٨هـ، والجزء السادس، المجلد الخامس والعشرون، جمادى الآخرة، عام ١٣٧٣هـ ـ فبراير عام ١٩٥٤م، والجزء الخامس، السنة السادسة والثلاثون، رجب عام ١٣٨٤هـ ـ ديسمبر ١٩٦٤م، والجزء الثاني، السنة التاسعة والأربعون، صفر عام ١٣٩٧هـ ـ فبراير ١٩٧٧م، والجزء الثاني عشر، السنة السادسة والستون، ذي الحجة عام ١٤١٤هـ ـ مايو ١٩٩٤م، مجلة شهرية تصدر عن مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر.

٢ ـ مجلة الإسلام، العدد رقم (٢٦)، السنة الثانية، ١ رجب عام ١٣٥٢هـ ـ ٢١ أكتوبر ١٩٣٣م، والعدد رقم (٣٧)، السنة الثالثة، ١٤ رمضان عام ١٣٥٣هـ ـ ٢١ ديسمبر عام ١٩٣٤م، مجلة إسلامية أسبوعية تصدر في مصر.

٣ ـ مجلة الأصالة، العدد الثاني، عام ١٤١٣هـ، تصدرها جمعية النور والإيمان الخيرية الإسلامية، ببيروت، لبنان.

٤ ـ مجلة الاقتصاد الإسلامي، العدد رقم (١٠٣)، السنة التاسعة، عام ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م، والعدد رقم (١٥٠)، السنة الثالثة عشرة، عام ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م، يصدرها قسم البحوث والدراسات الاقتصادية ببنك دبي الإسلامي.

٥ ـ مجلة البحوث الإسلامية، العدد الثالث، عام ١٣٩٧هـ، والعدد السادس، عام ١٤٠٣هـ، والسابع، عام ١٤٠٣هـ، والتاسع والعشرون، عام ١٤١١هـ، مجلة دورية تصدر عن الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد بالرياض، الأمانة العامة لهيئة كبار العلماء.

٦ ـ مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، العدد الرابع، عام ١٤١٠هـ، والعدد السادس، عام ١٤١١هـ، والعدد الثامن عشر، عام ١٤١٤هـ، وهي مجلة علمية محكّمة متخصّصة في الفقه الإسلامي، تصدر في المملكة العربية السعودية.

٧ ـ مجلة التربية الإسلامية، العدد رقم (١)، السنة الثامنة والعشرون، عام ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٦م.

٨ ـ مجلة الجندي المسلم، العدد رقم (٥٦)، السنة الثامنة عشرة، عام ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م، تصدرها الشؤون الدينية للقوات المسلّحة بالمملكة العربية السعودية.

٩ ـ مجلة الحكمة، العدد الثالث عشر، عام ١٤١٨هـ، تصدر من ليدز ببريطانيا.

٢٠ ـ مجلة الدعوة، العدد رقم (١٥٣٦)، ١٦ ذي القعدة، عام ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م، تصدر عن مؤسسة الدعوة الإسلامية الصحفية بالرياض، المملكة العربية السعودية.

١١ ـ مجلة رسالة الإسلام، العدد الثاني والعشرون، عام ١٤٠٧هـ، يصدرها المركز العام لجميعات الشبان المسلمين العالمية.

١٢ ـ مجلة الرسالة الإسلامية، العدد الحادي عشر، والثاني عشر، السنة الثانية، عام ١٣٨٩هـ ـ ١٩٦٩م، والعددان رقم (٢١١، ٢١٢)، السنة الحادية والعشرون، عام ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م، مجلة إسلامية شهرية تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الدينية في الجمهورية العراقية.

١٣ ـ المجلة الطبية السعودية، العدد رقم (٥٩)، السنة الحادية عشرة، عام ١٤٠٧هـ، تصدرها العلاقات العامة بوزارة الصحة بالمملكة العربية السعودية.

١٤ ـ مجلة العربي، العدد رقم (٤٩)، عام ١٣٨٢هـ ـ ١٩٦٢م، تصدرها وزارة الإرشاد والأنباء بحكومة الكويت.

١٥ ـ المجلة العربية، العدد رقم (٢)، عام ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م، ورقم (٩٠) عام ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م، ورقم (١٢١)، عام ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٧م، مجلة شهرية ثقافية تصدر عن المملكة العربية السعودية.

١٦ ـ مجلة العلوم والتقنية، العدد الثالث والعشرون، عام ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م، وهي مجلة علمية تصدرها مدينة الملك عبد العزيز للعلوم والتقنية، الإدارة العامة للتوعية العلمية والنشر.

١٧ ـ مجلة الفكر الإسلامي، العدد العاشر، السنة السادسة عشرة، عام ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٧م.

١٨ ـ مجلة الفيصل، العدد رقم (١٣٧)، عام ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م، ورقم (٢١٣)، عام ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٤م، مجلة ثقافية تصدر كل شهر عن دار الفيصل الثقافية.

١٩ ـ مجلة مجمع الفقه الإسلامي، العدد السادس، عام ١٤١٠هـ ـ ١٩٩٠م.

٢٠ ـ مجلة المنار، الجزء الثاني عشر، المجلد الخامس عشر، صدرت في مصر عام ١٣٣٠هـ ـ ١٩١٢م.

٢١ ـ مجلة الهداية، العدد رقم (١٠٠)، السنة التاسعة، عام ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م، تصدرها وزارة العدل والشؤون الإسلامية بدولة البحرين.

٢٢ ـ مجلة هدى الإسلام، العدد رقم (٣)، المجلد (٣٢) لعام ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٨م، تصدرها وزارة الأوقاف والشؤون والمقدسات الإسلامية بالمملكة الأردنية الهاشمية.

٢٣ ـ مجلة الوعي الإسلامي، العدد العاشر، السنة الأولى، عام ١٣٨٥هـ، والعدد السادس والأربعون، السنة الرابعة، عام ١٣٨٨هـ ـ ١٩٦٨م، والعدد السادس والستون، السنة السادسة، عام ١٣٩٠هـ ـ ١٩٧٠م، والعدد رقم (٢٧١)، عام ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م، والعدد رقم (٣٣٦)، السنة الثلاثون، عام ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٤م، تصدرها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بالكويت في كل شهر عربي.



فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة